اتجاهات في الفلسفة المعاصرة

تأليف
الدكتور عزمي إسلام
الأستاذ بجامعة الكويت

الناشر
وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

اتجاهات في الفلسفة المعاصرة

تأليف
الدكتور عزمي إسلام
الأستاذ بجامعة الكويت

الناشر
وكالة المطبوعات
ص.ب ١٠١٩
الكويت



الطبعة الأولى

فهرس الموضوعات

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

ليس الغرض من وضع هذا الكتاب ، هو الحصر الكامل لكل الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، ولا استقصاء كل الفلسفات المعاصرة . إنما الغرض الأساس منه هو تقديم بعض هذه الاتجاهات ، والاكتفاء بذكر أهم هذه الفلسفات ، على سبيل المثال لا الحصر . ولقد كان أساس اختيار هذه الاتجاهات ، وكذا انتقاء هذه النماذج الفلسفية ، هو كثرة أو قلة ما كتب عنها باللغة العربية ، فضلاً عن أهميتها . فغالباً ما يتم ذكر الفلسفات المثالية مثلاً في كتب الفلسفة المعاصرة بشيء من التفصيل والاسهاب ، أما الفلسفات البراجماتية والواقعية والوضعية والتحليلية ، فغالباً ما يشار اليها اشارات سريعة لا تكاد توضح مضمونها أو تحدد معالم بنائها الفكري . ولقد تلافينا ذلك في كتابنا هذا ، فالمساحة التي خصصت للفلسفة المثالية فيه ، أقل من المساحة المخصصة للفلسفات غير المثالية .

كما أن انتقاء النماذج الفلسفية لهذه الاتجاهات ، تم على أساس ما لم تتطرق اليه الدراسات بشيء من التفصيل من قبل . فعلى سبيل المثال ، كان يشار الى بيرس (على الرغم من أهميته وكونه مؤسس الفلسفة البراجماتية)

مجرد اشارات سريعة اذا ذكرت البراجماتية في كتب الفلسفة المعاصرة ، بينما يتطرق الحديث بشيء من الاسهاب عن كل من جيمس وديوى . لذا فقد فضلنا أن نتوقف في كتابنا هذا عند بيرس بشيء من التفصيل بوصفه ممثلاً للفلسفة البراجماتية . وما ينطبق على البراجماتية ، ينطبق كذلك على كارنب بالنسبة للوضعية ، وعلى أمور بالنسبة للفلسفة التحليلية .

ولقد قسمنا الكتاب الى ثلاثة فصول ، تتدرج — على التوالي — في حجمها : أولها بمثابة المدخل الى هذه الدراسة ، وجعلنا عنوانه « بدايات الفلسفة المعاصرة » . أما الفصل الثاني ، فقد خصصناه للاتجاه المثالي ، وجعلنا عنوانه « الفلسفات المثالية » . كما خصصنا الفصل الثالث للاتجاه غير المثالي ، بعنوانه « الفلسفات غير المثالية » ، مستشهدين على ذلك : بالوضعية المنطقية ، والواقعية الجديدة ، والفلسفة التحليلية ، وهي موضوعات لم يكتب عنها كثيراً باللغة العربية من قبل .

وقد اكتفينا في هذا الجزء الأول ، بذكر تلك الاتجاهات ، وسوف نستكمل عرضنا لبعض الاتجاهات الأخرى في الجزء الثاني من هذا الكتاب بعون الله .

والله ولي التوفيق .

القاهرة في أغسطس ١٩٨٠.

عزمي اسلام

اتجاهات في الفلسفة المعاصرة
(فلسفة القرن العشرين)

الفصل الأول :

« بدايات الفلسفة المعاصرة »

مقدمة

يختلف الباحثون حول بدايات الفلسفة المعاصرة ، فيعتبر بعضهم أول القرن العشرين بداية لها . في حين يرى بعضهم الآخر أن جذور الفلسفة المعاصرة انما تمتد بالفعل الى منتصف القرن التاسع عشر . بينما يحدد بعضهم الآخر – تعسفاً – عاماً بعينه ، هو عام ١٨٣١ (وهو العام الذي توفي فيه الفيلسوف الالماني Hegel) بداية حقيقية لها .

والواقع أن الرأي الاول – عندنا – هو الاقرب الى الصحة، وذلك لأنه :

أولا : بالنسبة للرأي الأخير ، فالواقع أن وضع بداية معينة نحددها بسنة ما ، بحيث نقول ان ما قبل هذه السنة فكر حديث ، وما بعدها فكر معاصر ، انما يخالف طبيعة الفكر بعامة ، والفكر الفلسفي بخاصة ، وذلك راجع الى :

١ – ان الفكر الفلسفي ليس بالعملية المتقطعة المتجزئة التي تبدأ من سنة كذا وتنتهي في سنة كذا ، بل هو فكر موصول الحلقات ، كل حلقة منها تفضي الى حلقة تالية وتمهد لها بشكل مباشر أو غير مباشر ، ايجاباً أو سلباً .

وعلى ذلك فان اقتطاع حلقة من هذه الحلقات المتصلة واعتبارها نقطة بدء للفلسفة المعاصرة انما يكون أقرب الى المحاولة المصطنعة التي تند عن طبيعة الفكر الفلسفي في حركته واتصاله وجدله اذ (ان التيارات الفكرية لا يمكن أن تحدد بتاريخ معين ، لأنها تيارات متداخلة متشابكة وليست كالحوادث والوقائع التاريخية التي تحدد بزمان ومكان معينين) .

هذا فضلاً عن ان تأريخ بداية الفلسفة بوفاة الفيلسوف المقالي هيجل ، انما يوحي بأن الاتجاه المثالي هو الاتجاه الغالب على الفلسفة المعاصرة في حين أن الاتجاه المثالي كان هو الاتجاه الاقل انتشاراً منذ بداية القرن العشرين . بل ان واحدة من أهم سمات الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين ، كانت هي رفض الفلسفة المثالية(١) .

ثانياً : أما فيما يتعلق بالرأي الثاني فيرى دعاته :

١ ـ ان الفلسفات الحديثة كان لها تأثير بشكل فعلي في كثير من اتجاهات الفكر الفلسفي المعاصر سواء اتضح ذلك في أن جاءت بعض الفلسفات المعاصرة استمراراً وامتداداً متطوراً لفلسفات حديثة أو جاءت معارضة لها.

٢ ـ كما أن جزءاً من انتاج بعض الفلاسفة المعاصرين كان قد ظهر في بداية القرن التاسع عشر ، بينما ظهر انتاجهم المتأخر الذي يعبر عن موقفهم الفلسفي الأخير مع بداية القرن العشرين أو حتى ثلثه الاول .

كما أننا نلاحظ أن حياة بعض الفلاسفة قد تمتد عبر قرن واحد من الزمان أو قد تبدأ في نهاية أحد القرون (التاسع عشر مثلاً) وتستغرق سنوات من القرن التالي له (مثل برتراند رسل) . ومن ثم فان تحديد قرن معين (كالقرن

---

(١) انظر في ذلك مقالا لجورج مور بعنوان «رفض الفلسفة المثالية» **Refutation of Idealism** نشره عام ١٩٠٣ .

العشرين) قد يكون أمراً على درجة من الصعوبة حين يؤرخ به بداية للتفكير الفلسفي المعاصر .

حقاً ان ما يذهب اليه دعاة هذا الرأي الثاني صحيح الى حد كبير .

وحقاً أن هناك تأثيراً لبعض الفلسفات الحديثة في بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة .

وحقاً ان الزمان وان كان هو المقياس الذي نقيس به أعمار البشر بما اصطنعناه من أجزاء سميناها بالايام والسنين الا أنه لا يكون مقياساً صحيحاً نقيس به عمر الأفكار ، وخاصة في الفلسفة .

وحقاً أن الزمان خاضع للفكر الانساني حتى لقد اعتبره بعض الفلاسفة مقولة من مقولات الفكر ومن ثم فكيف نقيس به الفكر ونحدده ، وهو مقولة من مقولاته . إلا أن الملاحظ رغم ذلك كله ، وعلى الرغم من أن الفكر الفلسفي فكر متصل على النحو سالف الذكر ، فنحن نستطيع بلا شك أن نتبين فيه علاقات هامة تميز بعض حلقاته بوصفها متسمة ببعض السمات التي تبدو مختلفة عن سمات اخرى تتميز بها حلقات أخرى.

وهكذا يمكننا أن نتبين مراحل مختلفة لتطور الفلسفة بوجه عام بدون أن يلزم عن ذلك القول بانفعالاته أو تجزئته .

أي أن الامر يتطلب التعرف إلى السمات العامة المشتركة في الفكر الفلسفي على نحو يجعلنا ننتهي الى تصور الفترة الزمنية المعبرة عن هذه السمات الفكرية العامة على أنها وحدة فكرية فلسفية متميزة عن غيرها من الوحدات.

تطبيقاً لذلك يمكن القول بأن هناك عدة سمات يتسم بها التفكير الفلسفي منذ بداية القرن العشرين ، تميزه ، على نحو يجعله مختلفاً عن التفكير الفلسفي الحديث حتى في القرن التاسع عشر (وهذا لا ينفي استمرارية الفكر واتصاله

في القرنين التاسع عشر والعشرين) الأمر الذي يجعلنا نميل الى القول بأن الفلسفة المعاصرة هي حقاً فلسفة القرن العشرين .

اذن ما هي هذه السمات المميزة للتفكير الفلسفي المعاصر في القرن العشرين ؟

* * *

أهم سمات التفكير الفلسفي المعاصر :

للتفكير الفلسفي المعاصر سمات عديدة أهمها على سبيل المثال ، لا الحصر ما يأتي :

١ - انه يتصف بالاستمرارية والاتصال فضلاً عن الجدة ، إلا أن معنى الاستمرارية والاتصال لا يكاد يصدق على التفكير الفلسفي المعاصر وحده ، بقدر ما يمكن أن يصدق كصفة مشتركة في التفكير الفلسفي عبر مراحله المختلفة ، بل في التفكير بوجه عام . وهكذا فإن أي تفكير جديد يكون جديداً بقدر مـا يكون مختلفاً عمـا سبق ، وان لم يكن مقطوع الصلة به . فاذا طبقنا ذلك بالنسبة الى الفلسفة المعاصرة (أو فلسفة القرن العشرين) تبين لنا أنها إنما تقوم على محاولة تقديم اجابات متطورة عن اسئلة أو تساؤلات طرحها الانسان في نهاية القرن التاسع عشر ، بل وما قبل ذلك القرن [١] .

الا أن سمة التطور في الحياة بوجه عام ، أدت بلا شك الى طرح أسئلة أخرى جديدة ، بحيث لا يصبح الامر مقصوراً في الفلسفة المعاصرة على طرح أسئلة قديمة فقط لتقديم اجابات متطورة لها ، بل يتعدى ذلك الى طرح أسئلة جديدة كذلك . فالسؤال عما كان الكون مطلقاً سؤال قديم والسؤال

(١) Delfgaauw, B., Twentieth century Philosophy. P. 1.

عن مصير الانسان وحريته ، وغير ذلك اسئلة قديمة . أما السؤال عما اذا كانت الطاقة هي أساس الوجود فسؤال جديد ، والسؤال عما اذا كان سوء استخدام اللغة يؤدي الى كثير من مشكلات الفلسفة بعامة والميتافيزيقا بخاصة فسؤال جديد في فلسفة التحليل المعاصرة [١] .

٢ – ان الفلسفات المعاصرة أصبحت نتيجة لازدياد التبادل الثقافي بين مختلف أرجاء العالم – أصبحت غير مقصورة على بلدان دون غيرها ، كما كان الحال في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فلم تعد الوجودية مثلاً متمثلة في فرنسا والمانيا وحدهما بل نجد صداها في إيطاليا وأمريكا وغيرها . كما لم تعد الوضعية المنطقية متمثلة في النمسا أو انجلترا فقط بل نجد ممثليها وفلاسفتها كذلك في المانيا والولايات المتحدة وسويسرا وغيرها . بل ان البراجماتية لم تعد وقفا على الفلسفة الأمريكية انما تردد صداها في مختلف بلدان العالم . وهذا ما يصدق كذلك بالنسبة للفلسفة المادية الجدلية .

٣ – ان الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لا تمثل في حقيقتها مدارس فلسفية بالمعنى التقليدي القديم بقدر ما تمثل فلسفات تتجمع في اطارات عامة. فلسفة البراجماتيزم مثلاً ، كما تتمثل في الفلسفة البراجماتية Pragmatism عند وليم جيمس ، تتمثل في الفلسفة البراجماسية أو (البراجماطيقية) Pragmaticism عند بيرس ، وتتمثل في النزعة الوسيلة (أو الاداتية) instrumentalism عند جون ديوي ، وكذا في النزعة الانسانية Humanism عند شيلر وإن كانت كلها يجمعها اطار واحد هو النزعة البراجماتية .

وهذا ما ينطبق بدوره على كثير من الفلسفات المعاصرة ، مثل الوجودية التي نتبين منها وجودية مؤمنة ، ووجودية ملحدة ، ومثل فلسفة التحليل

(١) وان كان قد تعرض له بشكل أو بآخر بعض الفلاسفة الاسميين ، وكذا فرانسيس بيكون منذ القرن السابع عشر .

التحليل التي قد تكون تحليلاً للمعاني وقد تكون تحليلا للتراكيب اللغوية ، وغير ذلك .

٤ - ان أغلب الفلسفات المعاصرة تهتم اهتماماً بالغاً بالتحليل analysis حتى لقد أطلق أحد مؤرخي الفلسفة من المعاصرين على القرن العشرين اسم « عصر التحليل »[١] فنحن لا نكاد نجد لدى أغلب الفلاسفة المعاصرين هذه الانساق أو التركيبات الفكرية الهائلة أو المذاهب الفلسفية الضخمة التي نجدها في الفلسفات التقليدية . إنما نجد نزعات تحليلية يتوخي أصحابها الاهتمام بالمنهج ويحرصون حرصاً شديداً على الوضوح في الفكر والمعنى ، وكذا الدقة البالغة في استخدام اللغة وأساليب التعبير . وهدفهم من ذلك كله ليس هو اقامة أنساق فلسفية أو ميتافيزيقية متكاملة ، بل توضيح العبارات التي تساق فيها المشكلات الفلسفية واستبعاد ما هو زائف منها . وخير من يمثل هذا الاتجاه في الفلسفة المعاصرة فلاسفة التحليل (مثل فتجنشتين) وبعض فلاسفة الوضعية المنطقية (مثل آير Ayer) والبراجماتية (مثل بيرس) .

٥ - وعادة ما يقترن هذا الاتجاه التحليلي في الفلسفة المعاصرة باتجاه نحو رفض الفلسفة المثالية بوجه عام ، ومثالية هيجل بوجه خاص (تلك المثالية التي توحد بين الفكر والواقع في ميتافيزيقا متكاملة) حتى لقد جعل أحد فلاسفة التحليل المعاصرين ، وهو جورج مور Moore من « رفض المثالية »[٢] عنواناً لدراسة هامة تعبر عن موقفه الفلسفي بصفة عامة .

والواقع ان هذا الاتجاه اللامثالي لا يكاد يقتصر على فئة بعينها من الفلاسفة المعاصرين (كالتحليليين) ، بقدر ما نجده مشتركاً بين كثير منهم حتى ليمكن القول بأن هذا الاتجاه يمثل تياراً عريضاً في الفكر الفلسفي المعاصر

---

(١) White, M., The Age of Analysis.

(٢) Refutation of idealism. (١٩٠٣)

يجمع بين بعض الوضعيين المنطقيين ، والماركسيين ، والتحليليين ، والوجوديين والبراجماتيين ، وغيرهم .

٦ — ولقد ترتب على رفض الفلسفة المثالية — وخاصة المثالية الهيجلية — لدى كثير من الفلاسفة المعاصرين ، أن أصبح الاتجاه الى الواقع والى الانسان أمرا طبيعيا . فنزع كثير من الفلاسفة المعاصرين الى الواقعية Realism وأصبحوا بذلك أقرب الى القول بالكثرة والتعدد بدلاً من القول بالوحدة المطلقة [1] .

كما ترتب على نقد فكرة المطلق لدى معظم الفلاسفة المعاصرين ، ازدياد الاهتمام بالانسان المفرد ، ومحاولة اعادة اكتشاف الانسان لذاته ومعرفته لنفسه . وبذلك عادت أصداء دعوة سقراط الى معرفة الانسان لنفسه تتردد من جديد لدى الفلاسفة المعاصرين وخاصة عند بعض الوجوديين منهم .

٧ — أن الفلسفات المعاصرة أصبحت أكثر ارتباطاً بالعلم ، وان لم تعد قائمة على العلم بشكل مباشر [2] كما كانت في القرن التاسع عشر. ولتوضيح ذلك يمكن تناول العلاقة بين العلم والفلسفة — على سبيل المثال — من ثلاث زوايا على الأقل وهي : —

— زاوية تأثير بعض نتائج العلم على التفكير الفلسفي .

— وزاوية المنهج العلمي وامكان تطبيقه أو استخدامه في التفكير الفلسفي

— وزاوية تأثير بعض حقائق العلم ونظرياته في الأنساق الفلسفية المختلفة .

وفيما يلي توضيح ما أوجزناه :

---

(١) د . زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، صفحة ١٦ .

(٢) Delfgaauw, B., Twentieth Century Philosophy. P. 27.

أولاً : من حيث تأثير بعض الأفكار العلمية في الفكر الفلسفي المعاصر

ويلاحظ أن مثل هذا التأثير ليس جديداً في التفكير الفلسفي، وليس مقصوراً على الفلسفات المعاصرة وحدها ، بل أن هذا ما يمكن أن نتبينه منذ الفلسفات القديمة ، الا أنه لم يأخذ الصورة الواضحة البارزة كالتي تبدي عليها في الفلسفة المعاصرة . فقد كان التفكير اليوناني القديم تفكيراً فلسفياً وعلمياً (وخاصة العلم الطبيعي) في وقت واحد . ولقد أدى التطور السريع للتفكير العلمي قديماً الى التفرقة والتمييز بين الفلسفة وبين علوم خاصة مثل الرياضيات والعلم الطبيعي والطب . الا أن ذلك التمييز لم ينته الى فصل بين الفلسفة وبين العلم الوضعي ، بل لقد ظل هذا التمييز بينهما – بلا فصل – قائماً حتى العصور الوسطي . ومع نهاية العصور الوسطى بدأت العلوم الوضعية تحرر نفسها من الفلسفة ثم عادت فأصبحت العلوم نفسها منذ القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ذات تأثير في التفكير الفلسفي [(١)] .

أ – فقد استفاد مثلاً جون لوك J. Locke (١٦٣٢ – ١٧٠٣) . الفيلسوف الانجليزي في القرن السابع عشر من التقدم العلمي الهائل الذي كان يتمثل في أبحاث جاليلو ونيوتن وبويل . اذ أنه كان في طليعة من استخرجوا النتائج الفلسفية للعلم الحديث وحللوا مضمونه تحليلاً ينتزع مدلوله بالنسبة الى الفلسفة والدين [(٢)] . فهو كان قد تلقى عن جاليليو ونيوتن التفرقة بين الظواهر كما هي في الأشياء (أي المحسوسات) وبين الظواهر كما تقع في ادراك الانسان ، (أي الادراك الحسي عنها) . أي التفرقة بين صفات نحسها وليست جزءاً من طبيعتها (أوليه Primary) ، وبين صفات نحسها وليست جزءاً من طبيعتها (عرضية أوثانوية Secondary) .

---

(١) المرجع السابق صفحة ٢ .

(٢) أنظر في هذا بالتفصيل كتابنا « جون لوك » ، ط ٢ ، صفحة ٢٩ وما بعدها.

ثم طبق ذلك المعنى في فلسفته قائلاً أن للاشياء صفات وخصائص مختلفة . منها ما هو أولي ، أي ذاتي في الشيء نفسه بحيث لا يمكن تصور الشيء بدونها لأنها ملازمة له مهما حدثت فيه من تغييرات ، وقد سماها لوك بالصفات الاولية . ومنها ما هو عرض ، بمعنى أنها ليست ذاتية في الشيء ولا أساسية فيه ، بل هي مجرد قوى تحدث فينا أحساسات مختلفة بواسطة الخصائص الأولية في الأشياء ، وسماها لوك بالصفات الثانوية . ولقد كانت هذه التفرقة بين الصفات الأولية والثانوية للاشياء هي التي أدت به الى القول بفكرة الجوهر Substance باعتباره حاملاً لهذه الاعراض أو الصفات الثانوية [١] .

ب ــ كما أن الفيزياء الكلاسيكية كانت قد بدأت تأخذ الطابع الحتمي منذ أن نشر نيوتن كتابه الشهير « المبادىء » Principia عام ١٦٨٧ . فقد أصبحت نظرة العلماء الى العالم تصوره على أنه آلي ميكانيكي ، طالما أصبح في مستطاعهم تفسير حركة أي جسم ــ ساقطاً كان على الأرض أو دائراً في فلكه في السماء ــ وفقاً لقوانين نيوتن للحركة . كما أصبح في امكانهم تحديد موضع أي جسم متحرك بعد فترة زمنية معينة اذا عرفت سرعته وعجلة هذه السرعة واتجاهها . ولقد بدأ استخدام هذه النظرة الآلية الميكانيكية للعالم خلال القرنين التاليين ــ أي الثامن عشر والتاسع عشر في العلوم الطبيعية . كما كان لها تأثير مستمر بالنسبة لفكرة الوجود ، لا فقط بالنسبة لمن يمارسون تلك العلوم ، بل كذلك بالنسبة للمهتمين بالفلسفة وبالفكر بوجه عام [٢] .

فقد انتقل الاعتقاد في صحة القول بالحتمية الموجودة في العلوم الطبيعية انتقل من الطبيعة غير الحية الى الطبيعة الحية ثم كذلك الى الانسان . وهكذا

---

(١) المراجع السابق ، صفحة ٣٠ .

(٢) Delfgaauw, B., Twentieth Century Philosophy, P. 3.

بدأت في ذلك الوقت محاولة لاعتبار الانسان كائناً مجبراً مسيراً . ح يته أشبه ما يكون بالوهم . كما أدى ذلك أيضاً الى انتشار وشيوع الفلسفة المادية materialism بين العلمـــاء والفلاسفة ، بل وحتى في مجالات أوسع في المجتمع . [1] .

جـ – لكن النظرة الفلسفية بدأت تتغير في القرن العشرين بعد أن بدأت تتغير النظرة العلمية نحـــو الحتمية والعلاقات القائمـــة على السببيـــة بمعناها الضروري . فبعد أن أفترض ماكس بلانك M. Plank عام ١٩٠٠ نظرية الكم quantum, Theory في الفيزياء ، بدأ الشك في امكان تطبيـــق قوانين للحركة بالنسبة لبعض الجسيمات وهي الالكترونات التي تتحرك بسرعة تقارب سرعة الضوء داخل الذرة وكذا بالنسبة لحركة المجرات التي تحتوي على ملايين الشموس والكواكب ، والتي تبعد عنا بملايين الملايين من السنوات الضوئية . هكذا تبين للعلماء المعاصرين أن الكون ليس آليا ولا محتوماً بالمعنى التقليدي أو القديم ، على الأقل بالنسبة لبعض ظواهره الفلكية والنووية ، الأمر الذي أدى بكثير من علماء الفلك مثل أرثر هاس P.A. Hass وعلماء الفيزياء مثل هايزنبرج Heisenberg الى رفض فكرة الحتمية determinism ، حتى أن الاخير ذهب الى القول بأن المبدأ الذي يمكن أن يفسر من خلاله ظواهر الفيزياء الذرية والنووية ليس هو مبدأ الحتمية بل مبدأ اللاحتمية indeterminism .

هكذا بدأ الفكر العلمي يتحرر من الأخذ بالاتجاه الحتمي ، ومن فكرة السببية بمعناها الضروري ، وهو ما نجد صداه بشكل أو بأخر لدى اينشتين في النظرية النسبية ، الأمر الزمن ترتب عليه أن أعاد كثير من الفلاسفة المعاصرين مراجعة النظرية الآلية أو الميكانيكية ، وطبقوا ذلك بصفة خاصة على الانسان لتأكيد حريته ، طالما انه من الاولى أن يطبق مبدأ اللاحتمية

(١) المرجع السابق ، صفحة ٥ .

بالنسبة للانسان بوصفه كائناً عاقلاً حر الارادة والاختيار . ولقد وجدت هذه الفكرة صدى كبيراً لدى كثير من الفلاسفة المعاصرين وخاصة عند الفلاسفة الوجوديين .

ثانياً : من حيث استخدام المنهج العلمي أداة في التفكير الفلسفي :

فقد حاول كثير من الفلاسفة المعاصرين تطبيق المنهج العلمي واستخدامه في التفكير الفلسفي ، علهم يبلغون في نتائجهم درجة الدقة الموجودة في نتائج العلم . وحتى لا يتكلم الفيلسوف بلغة تختلف عن لغة العلم بل بلغة شبيهة وبأسلوب مماثل . وهذا لا يعني أن يصبح الفيلسوف منافساً للعام فيما يقول، ولا شريكاً له في موضوعات بحثة . إنما يعني محاولة الفيلسوف اقامة تفكيره على غرار الطريقة العلمية حتى يكون متسقاً مع روح العصر وهي بلا منازع الروح العلمية .

ــ فقد أقام تشارلز ساندرز بيرس مثلاً طريقته البراجماتية في التفكير على غرار المنهج العلمي التجريبي المعاصر وهو الذي يسمى عادة بالمنهج الفرضي المعاصر [1] .

ومن المعروف أن بيرس كان عالماً في الكيمياء بالاضافة الى اهتماماته الفلسفية والمنطقية المختلفة .

فبيرس لا يبدأ فلسفته بالشك بل بالاعتقاد ، وهو في هذا شبيه بالغرض العلمي . ويظل هذا الاعتقاد عند بيرس مجرد اعتقاد حتى يتم اختباره على التجربة الفعلية . فان أثبتت الخبرة أو التجربة صحة هذا الاعتقاد ثبتناه . وان لم تثبت الخبرة أو التجربة صدقه شككنا في صحته واستبعدناه ولجأنا الى اعتقاد آخر نمارس بناء عليه سلوكنا ونهتدي به في حياتنا . وهذا شبيه بالغرض العلمي الذي يظل مجرد افتراض حتى نختبره بالتجربة ، فاذا جاءت

---

(١) انظر هذا بالتفصيل كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » ، صفحة ١٠١ وما بعدها .

التجارب مؤيدة مثبتة عممناه ووسعناه وجعلناه قانوناً . أما لو جاءت التجارب غير مواتية ولا مثبتة له ، استبعدناه ولجأنا الى افتراض آخر بدلاً منه .

وكما أن القانون عند بيرس هو تعميم نهتدي به في تفسير الظواهر العلمية المختلفة ، فكذلك الاعتقاد عند بيرس هو فكرة نهتدي بها ونسترشد في سلوكنا العملي .

– وكما أقام بيرس فلسفته على المنهج التجريبي أقام الفرد فورث هوايتهد نسقه الفلسفي أو ميتافيزيقاه على المنهج الرياضي أو على غرار هذا المنهج . ومن المعروف أن هوايتهد كان عالماً رياضياً بالاضافة الى اهتماماته الفلسفية المختلفة .

فالمنهج الرياضي يبدأ عادة من مجموعة من المسلمات أو القضايا التي يسلم بها ابتداء ، ونشتق منها ما يترتب عليها من نتائج ، وفقاً لقواعد معينة هي القواعد المنطقية . وهذا ما ينبغي عند – هوايتهد – على الفيلسوف أن يطبقه في مجال فلسفته أو ميتافيزيقاه . ولذا فقد بدأ هوايتهد في نسقه الميتافيزيقي من عدد محدود من القضايا التي يسلم بصحتها أو يفترضها ابتدأ ويصادر بها ، ثم يشق منها ما يترتب عليها من نتائج تنمو وتتزايد في نسق فلسفي متكامل ، يكون شبيهاً بالنسق الرياضي ، أو النسق الصوري بصفة عامة .

ثالثاً : من حيث تأثير حقائق العلم ونظرياته في الفكر الفاسفي :

فقد كان لكثير من النظريات والكشوف العلمية أثر كبير في الفلسفات المعاصرة . فقد تأثر كل من برجسون وهوايتهد ولويد مورجن في فلسفتهم بنظرية التطور التي ذهب اليها دارون وسبنسر .

كما أقام براتراندرسل فلسفة الواحدية المحايدة ، على أساس من النظرية

الذرية ، ونظرية النسبية في الفيزياء المعاصرة .

والواقع أن العلاقة وثيقة بين كل من الفلسفة والعلم في التفكير المعاصر ، حتى أننا لا نكاد نجد واحداً من الفلاسفة المعاصرين الا وله اهتمام بالغ بالتفكير العلمي . فنحن لو اخترنا أي فيلسوف معاصر ، اختياراً جزائياً ، فسوف نجده واحـــداً من أثنين : إما أنه أصلا عـــالم من العلماء ثم أتجه إلى الفلسفة ، أو أنه فيلسوف ذو اهتمامات موسعة جداً بالعلم . فعلى سبيل المثال : كل من رسل وهوايتهد وفيتجنشتـــين وهانز هان كان عالماً في الرياضيات ، كما كان وليم جيمس عالماً في الفسيولوجيا ، وكان تشارلز بيرس عالماً في الكيمياء وغيرهم وغيرهم الكثير .

* * *

اهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة : ـ

يمكن تصنيف أهم اتجاهات التفكير المعاصر إلى نوعين اساسيين هما :

أ ـ اتجاهات عامة :

لا تقتصر عليه وحده بل هي مشتركة بينه وبين التفكير الفلسفي الحديث ، أو هي بعبارة أصح ، استمرار لاتجاهات كانت في القرن التاسع عشر بل وحتى ما قبله .

ب ـ اتجاهات جديدة .

تتمثل في مدارس فلسفية جديدة . ومما هو جديد بالذكر أن الجدة هنا لا تعني ان هذه الفلسفات المعاصرة مقطوعة الصلة بالتفكير الفلسفي السابق عليها ، إنما تعني أن الاطار الذي يتم تناولها فيه جاء مختلفاً بشكل أو بآخر .

وفيما يلي تفصيل ما أوجزناه :

أولا : الاتجاهات العامة :

– يتسم التفكير الفلسفي المعاصر (منذ بداية القرن العشرين) بوجود أتجاهين عريضين كانا يستوعبان أغلب فلسفات القرن التاسع عشر هما الاتجاه المثالي (والعقلي) من جهة ، والاتجاه الواقعي (والتجريبي الوضعي) من جهة أخرى .

ويلاحظ في هذا الصدد أن هذين الاتجاهين ليسا مقصورين على الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر فقط ، اذ نجد لها أساساً في الفلسفة اليونانية القديمة كما نجد لها استمراراً في الفلسفة في العصور الوسطى أيضاً .

– فقد تجلى الاتجاه المثالي في أوضح صوره التقليدية في فلسفة أرسطو [1] وكذا عند كل من الابيقوريين الحسيين والرواقيين الماديين .

– ولعل هذين الموقفين يتضحان كذلك في العصور الوسطى عند كل من القديس أوغسطين وتوما الاكويني على الترتيب .

– ومن الملاحظ أيضاً أن هذين الاتجاهين كانا يتتابعان أحياناً أو يتواكبان أحياناً أخرى عبر تاريخ الفكر الحديث والمعاصر :

أ – ففي القرن السابع عشر :

تمثل الاتجـــاه العقلي في فلسفة ديكارت R. Descaretes (١٥٩٦ – ١٦٥٠) أساساً ومن تلاه من الفلاسفة مثل سبينوزا B. Spinoza (١٦٣٢ – ١٦٧٧) وليبتنز W. Leibniz . (١٦٤٦ – ١٧١٦) .
كما تمثل الاتجاه التجريبي في هذا القرن نفسه عند فلاسفة الانجليـــز

---

(١) وخاصة في كتابة « في النفس » وقوله (أننا في غيبة جميع الاحساسات لا نستطيع أن نتعلم أو نفهم أي شيء) . أنظر كتاب النفس ترجمة د . أحمد فؤاد الاهواني صفحة ١٢٠ .

وعلمائهم مثل توماس هوبز Th. Hobbes (١٥٨٨–١٦٧٩) وفرانسيس بيكون F. Bacon (١٥٦١ – ١٦٢٦) وجون لوك J. Locke (١٦٣٢ – ١٧٠٤) من الفلاسفة ، وروبرت بويل R. Boyle (١٦٢٧ – ١٦٩١) واسحق نيوتن Newton (١٦٤٣ – ١٧٢٧) من العلماء .

ب – أما القرن الثامن عشر :

وهو عصر تقدم العلوم التجريبية فقد بلغ الاتجاه التجريبي الانجليزي مداه متمثلا في فلسفة دافيد هيوم D. Hume (١٧١١ – ١٧٧٦)، وظهور علم النفس التجريبي . كما أن الفلسفة المثالية الالمانية ، تجلت فيه كذلك بشكل واضح في فلسفة كل من ايمانويل كانط E. Kant (١٧٢٤ – ١٨٠٤) وهيجل W.F. Hegel (١٧٧٠ – ١٨٣١) .

ج – أما القرن التاسع عشر :

فكان مليئاً بالاتجاهات الفلسفية المتتالية أو المتساوقة أحياناً :

– ففي بداية القرن التاسع عشر ظهرت موجة مثالية هيجلية تمثلت في انجلترا لدى بعض الشعراء وبعض من ينزعون فلسفية مثل صمويل كوليردج S.T. Coleridg (١٧٧٢ – ١٨٣٤) وتوماس كارلايـــل Th. Carlyle (١٧٩٥ – ١٨٨١) في انجلترا . ومثـــل رالف والـــدو امرسون R. W. Emerson (١٨٠٣ – ١٨٨٢) في أمريكا .

– لكن ما كاد القرن التاسع عشر ينتصف حتى أنحسرت هذه الموجة المثالية ، بظهور : (P) موجة علمية ترفض المثالية الهجلية ، وتتخذ :

– الطـــابع التجريبي العلمي في انجلترا عنـــد جون ستيوارت ميـــل J.S. Mill (١٨١٦ – ١٨٧٣) .

– والطابع الوضعي العلمي في فرنسا عند أوجست كونت A. Comte (١٧٩٨ – ١٨٥٧) .

– والطابع المادي في الفلسفة المادية الالمانية عند كل من فيورباخ L. Feuerbach (١٨٠٤ – ١٨٧٢) ، ومولیشوت (١٨٢٢ – ٣ ١٨٩) وبوخنر (١٨٢٤ – ١٨٩٩) وكارل فوجت وغيرهم .

ولقد ساعد على تطوير هذا الاتجاه المادي المصبوغ أحياناً بالصبغة الآلية ظهور نظرية التطور عند داروين Ch. Derwin (١٨٠٩ – ١٨٨٢) الامر الذي أدى – بالتالي – إلى ظهور المذهب الارتقائي في وحدة الوجود المادي الذي ذهب اليه توماس هكسلي ، وهربرت سبنسر ورانست هيكل E. Haeckel (١٨٣٤ – ١٩١٩) .

(ب) ونزعة لا عقلانية ، ولا مثالية ، تتمثل في خطين أساسيين :

– خط لا هيجلي (ضد المثالية الهيجلية) ويتمثل عند كل من شوبنهور A. Schopenhauer (١٧٨٨ – ١٨٦٠) في المانيا ، وسورين كيركبجارد S. Kierkegaard (١٧٦٦ – ١٨٢٤) في فرنسا .

– وخط لا عقلاني تطوري ويتمثل في فلسفـــة نيتشه F. Nietzche (١٨٤٤ – ١٩٠٠) الالماني .

د – الا أن الموجة المثالية عاودت الظهور في الثلث الاخير من القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وأنتشرت وذاعت في الفكر الاوروبي والامريكي :

١ – فقد تمثلت في أنجلترا عند فلاسفة أكسفورد مثل : توماس هل جرين Th. H. Green (١٨٣٦ – ١٨٨٢) وفرانسيس هـــربرت بـــرادلي F.H. Bradley (١٨٤٦ – ١٩٢٤) وبرنارد بوزا نكويت B. Bosanquet

(١٨٤٨–١٩٢٣)، وادوارد كيرد، واليس ماكتجارت Mactaggart وغيرهم.

– كما تمثلت في المانيا عند فلاسفة الكانطية الجديدة Neo-Kantism مثل اوتوليمان.

– وتمثلت في فرنسا عند دعاة النقدية الجديدة Neo — Criticism مثل شارل رينوفييه Ch. Renouvier (١٨١٨ – ١٩٠٣) وأوكتاف هاملان، وغيرهما.

– وفي ايطاليا تمثلت عند بنديتو كروتشه B. Croce (١٨٦٦ – ١٩٥١).

– وفي امريكا تمثلت عند جوزيا رويس J. Royce (١٨٣٥ – ١٩١٦) وغير ذلك.

٢ – كما ساعد على أنتشار الاتجاه المثالي ظهور نزعة ميتافيزيقية في نهاية القرن التاسع عشر تمثلت : –

– في المانيا عند كل من : هيربارت J.F. Herbart (١٧٧٦ – ١٨٤١) ورودلف لوتز R.H. Lotze (١٨١٧ – ١٨٨١) وادوارد فون هارتمان E.V. Hartman (١٨٤٢ – ١٩٠٦) ورودلف أويكن R. Eucken (١٨٤٦ – ١٩٢٦).

– وفي فرنسا عند كل من فيكتور كوزان V. Cousin (١٧٩٢ – ١٨٦٧) وبول جينيه، وفيليكس رافيسون F. Ravaisson (١٨١٣ – ١٩٠٠) وجيل لا شيليه J. Lachelier (١٨٣١ – ١٩١٨).

هـ – لكن ما كادت تبدأ عشرينيات هذا القرن الحالي حتى ظهرت موجة غير مثالية تأخذ الطابع العلمي التجريبي في أغلبها وأصبحت هي الأكثر سيادة في الفكر الفلسفي المعاصر. ولقد تمثل هذا الاتجاه غير المثالي في عدة فلسفات معاصرة أهمها :

– الفلسفة التجريبية في فرنسا عند الفرد فوييه وفيليكس لودانتيك :

– والفلسفة الوضعية في المانيا عند تيودور زيهن وارنست ماخ E. Mach (١٨٣٨ – ١٩١٦) وفيلهم أو ستغالد W. Ostwald (١٨٥٣ – ١٩٣٢) وريتشارد أفيناريوس R. Avenarius (١٨٤٣ – ١٨٩٦) .

– والفلسفة الوضعية المنطقية ، عند مورتس شليك M. Schlick (١٨٨٢ – ١٩٣٦) ورودلف كارنب R. Carnap (١٨٩١ –) والفرد جولز آير A.J. Ayer (١٩١٠ –) .

– والفلسفة التحليلية عند جورج مور J. E. Moore (١٨٧٣ – ١٩٥٨) . وبرتران رسل B. Russell (١٨٧٢ – ١٩٧٠) ، ولدفيج فتجنشتين L. Wittgensted (١٨٨٩ – ١٩٥١) ، وولــيم جيمس W. James (١٨٤٢ – ١٩١٠) .

– وفي الفلسفة اللاعقلانية الحيوية عند كل من كلاجيس L. Klages (١٨٧٢ – ١٩٥٦) وفردينان شيلر F.C.S. Schiller (١٨٦٤ – ١٩٣٧) وهنري برجسون H. Bergson (١٨٥٩ – ١٩٤١) وموريس بلونديل M. Blondel (١٨٦١ – ١٩٣٩) .

– وفي الفلسفة الواقعة الجديدة بوجه عام كما هو الحال عند الفرد نورث هوايتهد وصمويل الكسندر .

ثانياً : الاتجاهات الجديدة :

وتتمثل في عدد من الفلسفات التي تعبر عن الوجود ، الانساني منه وغير الانساني .

– مثل الفلسفة الوجودية عند كل من جابريل مارسيل G. Marcel (١٨٨٩ –) ومارتن هيدجر M. Heidegger (١٨٨٩ –) وجان بول سارتر J.P. Sarts (١٩٠٥ – ١٩٨٠) .

ـ ومثل مذهب الظواهر ، أو الفينو مينولوجيا (أو فلسفة الماهية) عند ادموند هسرل E. Husserl (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) وغير ذلك .

* * *

تصنيف الفلسفات المعاصرة :

هناك أكثر من تصنيف للفلسفات المعاصرة يختلف الواحد منها عن الاخر تبعاً لوجهة النظر التي يأخذ بها الباحثون . وسنعرض فيما يلي لأهم هذه التصنيفات : ـ

أولا : تصنيف برتراند رسل :

يصنف برتراند رسل الفلسفات المعاصرة ، في مقال له بعنوان « فلسفة القرن العشرين » [1] إلى ثلاثة أقسام أو محاور أساسية هي :

١) الفلسفات المثالية :

المتأثرة بالمثالية الالمانية ، كانطية كانت او هيجلية ، ويمثلها برادلي ومن تبعه من فلاسفة اكسفورد ، فضلا عن المثالية الامريكية عند رويس .

٢) الفلسفات العملية والحيوية :

وتتمثل في الفلسفة البراجماتية عند بيرس وجيمس ، والفلسفة الحيوية عند برجسون .

---

(١) وهو منشور ضمن مقالات اخرى في كتاب بنفس العنوان « فلسفة القرن العشرين » ، ترجمة عثمان نوبة (القاهرة ، ١٩٦٣) ، صفحة ١٠ .

٣) الفلسفات الواقعية الجديدة : وتتمثل في الفلسفة الالمانية غير المثالية ، عند كل من فريجه G. Frege وهو سرل ومايننونج A. Meinong (١٨٥٣- ١٩٢١) . وفي انجلترا عند كل من مور ورسل (اي في الفلسفة التحليلية) وفي فرنسا عند لويس كوتيرا L. Contural (١٨٦٨ – ١٩١٤) . وفي امريكا عند وليم جيمس (في التجريبية المتطرفة) . وكأن رسل ، في الواقع ، يصنف بهذا الفلسفات المعاصرة إلى مدرستين اساسيتين هما : الفلسفة المثالية ، والفلسفات غير المثالية ما كان منها عملياً براجماتيا ، وما كان واقعياً وهو بهذا يتمشى ويتفق مع ما ذكرناه آنفاً بالنسبة للاتجاهات والتيارات الفلسفية في نهاية القرن التاسع عشر ومنذ مطلع القرن العشرين .

ثانياً : تصنيف بوشنسكي :

وهو يصنف في كتابه (تاريخ الفلسفة المعاصرة في اوروبا) [١] ، الفلسفات المعاصرة إلى ست فلسفات رئيسة هي :

١) الفلسفة التجريبية ، (ويسميها ايضاً بفلسفة المادة) ، وهي عنده التي احتلت مكان وضعيه القرن التاسع عشر .

٢) الفلسفة المثالية في صورتيها الكانطية والهيجلية .

ويرى بوشنسكي ان هذين المذهبين السابقين هما امتداد لفلسفات القرن التاسع عشر .

٣) الفلسفة الحياتية (او الحيوية)،ويسميها كذلك باللاعقلانية الحيوية كما هو الحال عند برجسون وغيره .

---

(١) Bochenski, I.M., La Philosophie Contemporaine en Europe, (Paris, Payot, 1951), pp. 40-41.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية بقلم عبد الكريم الرافعي (طرابلس ، ليبيا) .

٤) فلسفة الظواهر (او الفينو مينولوجيا) ، ويسميها كذلك بفلسفه الماهية ، كما هي عند ادموند هسرل وغيره .

وهو يرى ان هذين المذهبين السابقين ، مذهبان معارضان لفلسفات القرن التاسع عشر .

٥) الفلسفة الوجودية ، كما هي عند هيدجر وسارتر وغيرهما .

٦) متيافيزيقا الكينونة الجديدة ، ويسميها بفلسفة الكينونة ، كما هي متمثلة عند كل من صمويل الكسندر ، والفردنورث هوايتهد وهارتمان . وهي يرى ان هاتين المدرستين الفلسفيتين الاخيرتين ، جديدتان في الفكر الفلسفي المعاصر . ومن الواضح ان هذا التصنف الذي يذهب بوشنسكي اليه [١] ليس دقيقاً :

ـ فهو يهمل اتجاهات فلسفية معاصرة لها اهميتها مثـل البراجمانية والتحليلية ، ويدمجهما في فلسفات اخرى قد لا تكون وثيقة الصلة بهـا . فهو على سبيـل المثال يضع كلا من وليم جيمس وفرديناند شيلر في الفاسفة اللاعقلانية الحيوية ، جنباً إلى جنب مع برجسون وبلونديل [٢] مع الفـارق الكبير ، والاختلاف كذلك ، بين كل من برجسون وبين وليم جيمس .

ـ كما أنه ينسب كلا من مور ورسل من التحليليين ، مرة إلى الواقعية الجديدة مع كل من هويتهد وصمويل السكندر ، ومرة اخرى يعتبر براتراند رسل [٣] أحد فلاسفة المادة اذ هو عنده فيلسوف مادي .

---

(١) وقد أخذ بهذا التصنيف الدكتور زكريا ابراهيم في كتابه « دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ج ١ صفحة ١٣ » .

(٢) بوشنسكي ، المرجع السابق صفحة ٥٣ .

(٣) المرجع السابق صفحة ٧٠ .

— كما ينسب صمويل الكسندر مرة إلى الواقعية الجديدة ، ومرة اخرى إلى ميتافيزيقا الكينونة الجديدة بدون ان يربط بين الاتجاهين، وغير ذلك .

ثالثاً : تصنيف هاري بروش Harry Prosch

الذي يصنف في كتابه (أصول فلسفة القرن العشرين) [1] المدارس الفلسفية المعاصرة إلى أربعة مدارس أساسية هي :

١) الفلسفة المادية (الجدلية) او الماركسية .

٢) الفلسفة البراجماتية .

٣) الفلسفة التحليلية .

٤) الفلسفة الوجودية .

ولعل الاساس الذي أقام عليه هاري بروش هذا التصنيف ، هو اننا يمكن ان نلاحظ وجود اتجاهين اساسيين في التفكير الفلسفي المعاصر :

أ — اتجاه يهتم بالعلم ويغلب عليه الطابع العلمي ، وذلك ما يتمثل في كل من الفلسفتين البراجماتية والتحليلية .

ب — واتجاه يغلب عليه الاهتمام بالوجود الانساني : المفرد كما هو الحال عند اغلب الموجودين ، أو الوجود الانساني في داخل او اطار الجماعة وهذا ما يتمثل عند دعاة المادية الجدلية .

ويلاحظ على هذا التصنيف ما يأتي :

— انه يهمل الاتجاه المثالي او الفلسفة المثالية المعاصرة . حقاً ان الفلسفة

---

(١) Prosch, H., The Genesis of Twentieth Century Philosophy, (George Allen & unwin, London, 1966) p. 325.

المثالية لا تكاد تتمثل الا في بدايات هذا القرن ، وانها كانت ولا تزال تمثل الاتجاه الا ضعف والاقل انتشاراً . الا اننا لا نستطيع اغفالها حين نشرع في تصنيف المذاهب والفلسفات المعاصرة .

– ان هناك فلسفات أخرى اكثر تعميماً قد تم اغفالها ، فالفلسفة الواقعية الجديدة تضم عدداً من الفلاسفة التحليليين مثل مور ورسل ، لكنها تضم غيرهما من الفلاسفة غير التحليليين مثل صمويل الكسندر وغيره .

من التصنيفات الثلاثة السابقة ، تصنيف برتراندرسل ، وتصنيف بوشنسكي ، وتصنيف هاري بروش ، يمكن القول بأن أساس التصنيف في كل منها تختلف . فهو عند رسل قائم على اساس من طبيعة المعرفة . ولذا فالفلسفة عنده مثالية او واقعية . بينما اساس التصنيف عند هاري بروش هو الاهتمام الفلسفي نفسه والموضوع الذي يوجه اليه ، هل هو العلم أم هو الوجود الانساني .

أما اساس التصنيف عند بوشنسكي فهو مختلط غير محدد ، فهو يقابل بين الفلسفة التجريبية والفلسفة المثالية ، مع ان الاول مذهب في مصدر المعرفة ويقابلها المذهب العقلي – في حين ان الثانية مذهب في طبيعة المعرفة ، ويقابلها المذهب الواقعي . وكان من الأولى أن تتم المقارنة بين المثالية وبين الواقعية (الجديدة) .

كما انه يسمي الفلسفة التجريبية كذلك بالفلسفة المادية ، ويقابل بينها وبين المثالية ، مع ان الفلسفة المادية مذهب في الوجود ، ويقابلها المذهب الروحي وليست المثالية التي هي مذهب في طبيعة المعرفة .

والواقع ان ما أدى إلى هذا الخلط في تصنيف بوشنسكي هو تصوره للمذاهب الفلسفية المعاصرة على ان منها ما هو امتداد للقديم (التجريبية

والمثالية) ومنها ما هو معارض للقديم (الحياتية او الحيوية ، وفلسفة الماهية او الفينو مينولوجيا) ، ومنها ما هو جديد (الفلسفة الوجودية ، وميتافيزيقا الكينونة) .

وهو وان كان يعبر عن تصور معين شيء من الصحة ، الا انه ليس بالاساس الفلسفي الذي يمكن بناء عليه تصنيف الفكر الفلسفي المعاصر .

لكل ما سبق ، فاننا نميل إلى الاخذ بتصنيف رسل مع بعض التعديل فيه . وطالما ان نظرية المعرفة– كما يذهب رسل–[1] هي أحد منبعين اساسين من منابع الفلسفة المعاصرة (بالاضافة إلى المنطق الحديث والفكر العلمي) ، فمن الطبيعي ان يكون اساس تصنيفنا للفلسفات المعاصرة ، قائماً على اساس من نظرية المعرفة ، ومن ثم يمكن القول بوجود اتجاهين اساسيين هما :

١) اتجاه مثالي .

٢) اتجاه غير مثالي .

كما يمكننا أن نضيف إلى هذين الاتجاهين ، فلسفات لا تنتمي إلى هذا او ذاك .

أ – اما الاتجاه المثالي :

فيتمثل في الفلسفة المثالية الجديدة : الكانطية (الكانطيون الجدد) والهيجلية (مدرسة اكسفورد – المثالية الامريكية) .

ب – اما الاتجاه غير المثالي :

فتندرج تحته الفلسفة البراجماتية ، والفلسفة التحليلية، والوضعية المنطقية

---

(١) برتراند رسل ، فلسفة القرن العشرين ، صفحة ٢٥ .

والمادية الجدلية ، والفلسفة الحيوية والواقعية الجديدة بوجه عام .

جـ — اما الفلسفات التي لا تنتمي بشكل مباشر إلى هذين الاتجاهين فهي الوجودية والفينو مينولوجيا وميتافيزيقا الكينونة بوجه عام .

وسوف نذكر عدة امثلة او نماذج لاهم هذه الفلسفات وفيما يلي تفصيل ما أوجزناه .

الفصل الثاني :

الفلسفات المثالية

الفصل الثاني

الفلسفات المثالية

تمهيد :

الفلسفة المثالية Idealism ، اتجاه في طبيعة المعرفة (ويقابله الاتجاه الواقعي) يرى دعاته ان المعرفة – من حيث طبيعتها – هي عقلية بالدرجة الاولى ، ترتبط بالفكر ، وتبدأ منه .

والفلسفة المثالية ، على الرغم من انها تعبر عن أحد اتجاهات نظرية المعرفة الا انها تعبر كذلك ، من الناحية الميتافيزيقية ، عن ان ما له وجود حقيقي هو التصورات أو الافكار الموجودة في الذهن . فالفكر هو الوجود الحقيقي وما عداه لا يكون حقيقياً الا بقدر ما يستحيل إلى تصورات ذهنية وأفكار ، أو حين يتم ادراكه عن طريق العقل .

وهكذا فهناك نوعان من الفلسفة المثالية – بهذا المعنى – مثالية معرفيه ، ومثالية ميتافيزيقية . والنوعان يتفقان في ان الفكر والتصورات العقلية هي الأصل وهي الأساس وهي نقطة البدء في كل معرفة ، وانها هي الاولى بان توصف بالوجود الحقيقي .

أهم سمات الفلسفة المثالية :

بناء على ما سبق ، يمكننا تحديد أهم سمات الفلسفة المثالية من هاتين الزاويتين السابقتين : الميتافيزيقية والمعرفية ، وذلك على النحو الآتي : —

أ — من الزاوية الميتافيزيقية :

١ — يمكن تعريف الفلسفة المثالية بانها أي نظام فكري ، او أي مذهب يكون مبدؤه الرئيسي الشارح هو العقل أو الفكر .

وبمعنى أوسع ، فهي أي مذهب — نظري أو عملي — يؤكد وجود العقل أو الفكر (أو الروح أو النفس) .

ويمكن تعريفها بطريقة سلبية بانها البديل الاخر للفلسفة المادية فالفلسفة المادية تؤكد ما هو مكاني وصفي Pictorial جسماني محسوس ، واقعي ، آلي .

أما الفلسفة المثالية فتؤكد ما هو غير مكاني أو ما يتجاوز المكان Supra-spatial ، ما هو غير وصفي ، او ما يتجاوز الوصف supra-pictorial ما هو غير جسماني ويتجاوز الحس supra-sensuous ، ما هو معياري وغائي .

٢ — وهكذا فالطبيعة عند المثاليين — كما تتبدى لحواسنا — ليست مستقلة بوجودها أو مكتفية بذاتها ، بل هي مرتكزة على شيء سواها .

ذلك الشيء الذي ليس جزءاً من الطبيعة ، وإن كان هو الركيزة التي تعتمد عليها ، هو العقل بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ، أي المعنى الذي يشتمل على معاني كلمات مثل الروح ، النفس الفكر ، وغير ذلك مما لا يكون شيئاً مادياً .

٣ — وعلى ذلك فالفلسفة المثالية يرى أصحابها ان حقيقة الكون ليست متمثلة في المظهر المادي الطبيعي الذي يدرك بالحواس، انما حقيقية من طبيعة حقيقية عقولنا . ولما كان العقل قوامه « أفكار » فمن الضروري أن يكون الفكر عندهم هو أساس الكون أو الوجود كله . فكل ما هو موجود ، هو في حقيقته من طبيعة عقلية .

٤ — والفلسفة المثالية بهذا ، انما تحاول أن تبين أن أي شيء يستحيل تصوره إلا على صورة فكرية أو عقلية . بل أكثر من ذلك ، فان الأشياء المادية أو التي نظن أنها مادية ، وقائمة خارج رؤوسنا ، إن هي في واقع الأمر إلا كائنات عقلية في أذهاننا . وذلك ما دمنا لا نستطيع لأي شيء ادراكاً ، إلا بعد أن يتحول إلى فكرة في العقل ، (وما دام الشيء قد تحول إلى فكرة ، فليس هو بالشيء المادي مهما دلت ظواهر الأمر على خلاف ذلك)[1] .

٥ — والفلسفة المثالية ، بناء على ذلك ، تحول المادة إلى عقل ، حين تذهب إلى أن ما نقول عنه انه مادة ، إن هو في الحقيقة إلا أفكار في عقول الناس التي تدركها .

فالشيء عند المثاليين هو فكرته القائمة في عقل من يدركها وبعبارة أخرى فحقيقة الشيء هي ما يدركه العقل عنه .

ب — من الزاوية المعرفية :

١ — المعرفة عند المثاليين تبدأ من العقل ، وليس من الواقع الخارجي وذلك على خلاف الفلاسفة الواقعيين الذين يردون بداية المعرفة إلى الواقع الخارجي المحسوس المتعين .

---

(١) دكتور زكي نجيب محمود « حياة الفكر في العالم الجديد » صفحة ٩٩ .

٢ — وبالتالي فالمعرفة عندهم ذات طرف واحد بمعنى انها تتكون من مجموعة من الافكار العقلية القائمة في ذهن الانسان ، وليست ذات طرفين أحدهما فكرة في العقل، والثاني شيء في عالم الاشياء . [١] لان الاشياء في حقيقتها عندهم عقلية بالدرجة الاولى .

٣ — وهكذا فالوجود والمعرفة عند المثاليين مرتبطان الواحد منهما بالاخر اشد الارتباط ، لان معرفة الانسان لشيء معرفة عقلية هي نفسها وجود ذلك الشيء . فلا فرق بين الشيء باعتباره كائناً من كائنات العالم ، وبينه باعتباره تصوراً عقلياً .

٤ — حتى لقد غالى كثير من المثاليين ، وهم المثاليون الذاتيون في هذا الاتجاه فجعلوا وجود الاشياء مرهونا بمعرفتنا إياها إذ لا وجود الا لما يدركه عقل ما ، وما ليس يدركه عقل ما ، يستحيل ان يكون موجوداً . فوجود الموجودات يتوقف في نظرهم (على القوى التي تدركها ، وهي نفسها ليست الا صوراً عقلية) . [٢]

٥ — وحتى تكون هذه المعرفة العقلية صحيحة و يقينية :

— لا بد من وجود عدة معاني مشتركة بين عقول الناس ، وهي معاني قبلية سواء كانت على شكل اطارات (أو مقولات) أو مبادىء أولية ، أو تصورات حدسية . وهذه هي الطريقة الكانطية في المعرفة .

— أو أن تكون هذه العقول مجرد مظاهر جزئية لعقل كلي واحد شامل مطلق ، وهذه هي الطريقة الهيجلية .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٠٠ .
(٢) دكتور توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، صفحة ١٤٣ .

معنى المثالية وتطورها : –

– ان كلمة idealism أي « الفلسفة المثالية» مشتقة من اللفظ اليوناني idea التي تعني « الشيء المرئي » something seen أو « شكل الشيء » .

– ولقد استخدم أفلاطون كلمة « فكرة أو « مثال » idea كمصطلح في الفلسفة لكي يعني بها ما هو كلي universal مجرد (مثل البياض) في مقابل المفرد الجزئي المتعين (مثل الشيء الابيض) .

أو لكي يعني بهذه الكلمة ، الحد المثالي ideal limit او المعيار standard (مثل الجمال المطلق) في مقابل الاشياء التي تقترب من هذا الحد أو تتواءم مع ذلك المعيار (مثل الاشياء التي تكون جميلة بدرجات متفاوتة) .

– وتبعاً لافلاطون فالفكرة (أو المثال) idea أو الصورة لا تدرك الا بالعقل ، ولا توجد في زمان ، ولا يمكن أن تبدأ في الوجود (أي لا بداية لها فهي قديمة ازلية) أو أن تتوقف عنه (أي لا نهاية لها ، فهي ابدية) وذلك على خلاف الاشياء الزمانية . ومن ثم حقيقية (أو واقعية real) أكثر من تلك الاشياء الزمانية .

– ولقد تطور معنى الفكرة في العصور الوسطى ، فاصبح من المألوف أن يتم النظر إلى الافكار أو الصور باعتبارها نماذج ، خلق الله الأشياء على غرارها . ومن ثم فقد كان من المعتقد انها افكار موجودة في عقل الله .

– هذا وقد بدأ استخدام مصطلح « الفلسفة المثالية » Idealism كمصطلح فلسفي في القرن الثامن عشر. فقد نقد ليبنتز في « رده على تأملات بايلي » [1] ،

---

(١) Réponse ou Réfléxions de Payle الذي كتبه عام ١٧٠٢ ونشر عام ١٨٧٥ .

نقد « هؤلاء الفلاسفة أمثال ابيقور وهوبز ، اللذين يذهبون إلى ان الروح مادية ، وذهب إلى ان فلسفته تجمع بين أفضل ما هو في فلسفة كل من ابيقور وافلاطون ، او بين افضل ما عند اعظم الماديين ، واعظم المثاليين.

وكان ليبنتز في هذا الرد، يعني بالمثاليين ، هؤلاء الفلاسفة الذين يقيمون ميتافيزيقا غير مادية مثل افلاطون ومثله هو نفسه .

– وحينما بدأت مناقشة افكار باركلي G. Berkeley (١٦٨٥ – ١٧٥٣) فيما بعد ، بدأ استخدام حكمة فلسفة مثالية idealism ، لكن تعني تلك النظرة القائلة بانه لا شيء يمكن ان يعرف على انه موجود ، أو لا شيء يمكن أن يوجد ، ما عدا الافكار الموجودة في ذهن الشخص المدرك . طالما ان الوجود عند باركلي هو الادراك esse est percipi وإن كان باركلي لم يسم فلسفته هذه بالفلسفة المثالية ، بل اسماها بالفلسفة اللامادية Immaterialism .

– وقد ذهب ديدرو Diderot (١٧١٣ – ١٧٨٤) إلى القول بانه يطلق كلمة مثاليين ideahists على هؤلاء – الفلاسفة الذين لا يعرفون الا وجودهم هم فقط ، والاحساسات التي تتوالى وتتلاحق في داخلهم ، والذين لا يعرفون بأي شيء آخر سوى ذلك .

ومن الواضح ان هذا المعنى الذي كان يقصده ديدرو ، هو الذي يوصف به كذلك الفلاسفة الذاتيون Egosits أو أصحاب المذهب الذاتي Egoism ولقد أصبح من الشائع الآن استخدام كلمة solipsism مذهب الانانة (١) بدلا من Egoism لكي تدل على نوع من الفلسفة المثالية ، هي « المثالية الذاتية subjective idealism » بصفة عامة ، وكما هي متمثلة في فلسفة باركلي بوجه خاص .

---

(١) أو « المثالية الذاتية » أو « المثالية المطلقة » أو « الأنا وحدية » كما تترجم في بعض الاحيان. انظر على سبيل المثال كتابنا « لدفيج فيتجنشتين » صفحة ١٤٧ .

– ولقد شاع استخدام كلمة « مثالية » بعد الفيلسوف الألماني كانط E. Kant ، حين رفض الفلسفة المثالية السابقة عليه ، وسمى فلسفته (في كتابه نقد العقل الخالص عام ١٧٨١) باسم « المثالية الترنسندنتالية » Transcendental ، كما سماها بعد ذلك (في كتابة « مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة « عام ١٧٨٣) باسم » المثالية النقدية » Critical idealim كما شاع استخدام اسم « المثالية » بالنسبة للفلسفات التي تذهب إلى ان الوجود في حقيقته كلي واحد ، هو ما سماه هيجل Hegel بالمطلق ، او ما سمي كذلك بالروح المطلق . ومن ثم فقد اصبحت المثالية تطلق على فلسفة هيجل ومن سار على نهجه .

أهم صور الفلسفة المثالية المعاصرة :

تبدت الفلسفة المثالية المعاصرة منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في عدة صور :

– فقد اخذت في فرنسا الطابع الروحاني spiritualistic او الشخصاني Persnalistic عند : فيكتور كوزان V. Cousin (١٧٩٢ – ١٨٦٧) وشارل رينوفيه C. Renouvier (١٨١٥/١٩٠٣) وفيليكس رافيسون F. Ravaison (١٨١٣ – ١٩٠٠) راميل بوترو E. Boutroux (١٨٤٥ – ١٩٢١) وجيل لاشيليه G. Lachelier (١٨٣٢ – ١٩١٨) وهنري برجسون H. Bergson (١٨٥٩ – ١٩٤١) وليون برونشفيك Brunschvicg (١٨٦٩ –) .

– أما في انجلترا فقد بدأ الفكر الانجليزي منذ نهاية القرن التاسع عشر – متأثراً إلى حد كبير بكانط وتابعيه ، وكذا بهيجل وميتافيزيقاه . كما اخذت المثالية في انجلترا تميل إلى النزعة الشخصائية شبه الواحدية Semi-monistic personalism كما هو الحال عند ادوارد كيرد E. Caird (١٨٣٥ – ١٩٠٨) وتوماس جرين The Green (١٨٣٦ – ١٨٨٢) او النزعة

الواحدية اللاشخصانية impersonalistic monim مثل فرانسيس برادلي وبرنارد بوزانكويت .

كما تمثلت مؤخراً في النزعة الشخصانية التعددية pluralistic personal عند فردينانيد شيلر F.C.S. Schiller (١٨٦٤ – ١٩٣٧) وتيلور C. Taylor (١٨٦٩ – ١٩٤٥) واليس ماكتجارت Mc Taggart, A. (١٨٦٦ – ١٩٢٥) وجيمس وارد J. Ward وسورلي W.R. Sorley (١٨٥٥ – ١٩٣٥) .

– ولقد تبدت المثالية المعاصرة في امريكا لدى عدد من الفلاسفة مثل جيمس ماكوش J. Mc Gosh (١٨١١ – ١٨٩٤) وهويسون G. Howison (١٨٣٤ – ١٩١٦) باركر باون B.P. Bowne (١٨٤٧ – ١٩١٠) وجزيا رويس J. Royce (١٨٥٥ – ١٩١٦) ووليم جيمس (قبل عام ١٩٠٤) ، وبولدوين P.R. Baldwin [1] ، وغيرهم .

– كما تبدت في المانيا عند كل من ادوارد فون هارتمان E. Von Hartmann (١٨٤٢ – ١٩٠٦) وهيرمان كوهين H. Cohen (١٨٤٢ – ١٩١٨) وبول ناتورب P. Natorp (١٨٥٤ – ١٩٢٤) وفيلهم فيندلباند W. Windelband (١٨٤٨ – ١٩١٥) وهنريش ريكيرت H. Ricker (١٨٦٣ – ١٩٣٦ وقبلهم دلتاي W. Dilthey (١٨٣٣ – ١٩١١) وفرانز برنتانو F. Brentano (١٨٣٨ – ١٩٠٧) وردولف اويكن R. Eucken (١٨٤٦ – ١٩٢٦) .

– وفي ايطاليا تمثلت المثالية المعاصرة عند بندتوكروتشة B. Croce (١٨٦٦ – ١٩٥٢) وجيوفاني جنتيلي G. Gentile (١٨٧٥ – ١٩٤٤) .

– وفي اسبانيا عند اونامونو M. de Unamuno (١٨٦٤ – ١٩٣٦)

---

(١) صاحب قاموس الفلسفة المعروف باسمه .

واورتيجا إي جاسيت Ortega e Gasset (١٨٨٣ – ١٩٥٥) .

– وفي روسيا عند نيقولاي لوسكي N. Lossky (١٨٧٠ – ١٩٦٥) .

– وفي مصر عند عثمان أمين في فلسفة الجوانية ، (١٩١٥ – ١٩٧٨) .
وعلى الرغم من تعدد هذه الصور التي تبدت عليها الفلسفة المثالية ، الا اننا يمكننا ان نجملها – بالنسبة للمعاصرين – في صورتين اساسيتين هما :

١ – المثالية الكانطية (الجديدة) Neo-Kantianism .

٢ – والمثالية الهجلية (الجديدة) Neo-Hegelianism .

أو هما : مثالية معرفية ، ومثالية ميتافيزيقية ، كما ذكرنا من قبل . وفيما يلي تفصيل ما اوجزناه .

أولا : الفلسفة الكانطية الجديدة

Neo-kantianism

يمكن القول بان مصطلح « الكانطية الجديدة » ، أو « النقدية الجديدة » يعني بصفة عامة (تلك الجهود التي يبذلها الفلاسفة لمواجهة التغلب على الفكر الوضعي في القرن التاسع عشر ، وذلك بالعودة إلى الفكر النقدي عند كانط) [1] .

ولقد بدأت هذه الجهود خلال القرن التاسع عشر نفسه ،عند فلاسفة مثل لانجه F.A. Lange (١٨٢٨ — ١٨٧٥) ثم أوتوليبمان O. Liebmann (١٨٤٠ — ١٩١٢) واليوس ريل A. Riehl (١٨٤٤ — ١٩٢٤٤) الذين كانوا يمثلون العودة إلى الفلسفة الكانطية .

ولقد أصبح هذا الاتجاه الذي يمثل العودة إلى كانط ، أصبح هو الاتجاه السائد في المانيا في الربع الاول من القرن الحالي ، كما كان له أثر كبير في التفكير الفلسفي في كل من ايطاليا واسبانيا وبعض البلدان الاسكندينافية . (وعلى الرغم من التأثير الذي تركه كانط في التفكير الفلسفي في كل من

---

(١) Delfgaauw, B., Twentieh Century Philosophy, p. 41.

فرنسا وانكلترا ، الا انه لم تتكون مع ذلك — أية مدرسة كانطية جديدة في هذين البلدين)[1] .

مدرستان للكانطية الجديدة :

على الرغم من الصور المختلفة التي تبدت عليها الفلسفة النقدية الكانطية الجديدة ، الا ان اهم هذه الصور ، هي ما عرف باسم « مدرسة ماربورج» Marburg ، وما عرف بمدرسة بادن Baden .

— أما الاولى — التي تضم فلاسفة ماربورج — فكان مركزها في جامعة ماربورج ، واهم فلاسفتها هما : هيرمان كوهين وبول فاتورب ..

— أما الثانية — التي تضم فلاسفة بادن — وأهمهم بصفة عامة : فيندلباند وريكيرت ، فكانت تتمثل في جامعتي فرابيورج Freiburg وهايدلبرج Heidelberg .

وعلى الرغم من وجود فروق بين هاتين المدرستين ، الا انهما تشتركان في الانتماء إلى الفلسفة الكانطية الجديدة بصفة عامة .

اهم سمات الكانطية الجديدة :

وهي تتلخص في الآتي : —

١ — عدم قبول الفلسفة المادية لدى الكانطيين الجدد ، لأنهم كانوا مقتنعين بأن كانط كان قد أوضح ، وبرهن على الدور الذي يلعبه العقل في قيام المعرفة .

أما بالنسبة للماديين ، فالعقل عندهم هو مجرد ظاهرة طارئة (أو مصاحبة epiphenomenon ، اي مجرد ظاهرة تصحب المـــادة ، وتمثل احدى

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٤٢ .

وظائفها في صورتها المتطورة [١] .

٢ – اتجاه الكانطيين الجدد – على عكس الماديين – إلى تفسير الواقع الحقيقي reality لا يمكن ان يبدأ الا من العقل .

٣ – ان الكانطيين الجدد كانوا يقبلون رفض كانط للميتافيزيقا التقليدية ، بل وحتى أحياناً رفض الوضعيين لها . وهذا يعني انه كان من المستحيل بالنسبة لهم ان يكونوا هيجليين او ان يردوا مباشرة إلى فكر هيجل [٢] .

٤ – اهتمام فلاسفة الكانطية الجديدة بنظرية المعرفة وتخصيص جهودهم لدراستها وفقاً للمنهج الكانطي ، ودراسة الصور المختلفة للمعرفة : كالمعرفة اليومية every day ومعرفة العلوم الوضعية ، والمعرفة الفلسفية ، والمعرفة في مجال الاخلاق وفي مجال التجربة الجمالية ، وكذلك في مجال الدين وعلم الالوهية ، وغير ذلك .

٥ – ان الكانطيين الجدد لم يكونوا دوجماطيقيين ، بمعنى الأخذ بما يقول به كانط والوقوف عند حدود فلسفته فقط ، وانما كانوا – مع تاثرهم الكبير بفلسفة كانط – يتجاوزون فلسفته ويكملونها بما يتفق وروح العصر . ولقد عبر فندلباند عن موقف فلاسفة الكانطية الجديدة . في هذا الصدد بقوله (ان فهم كانط يعني تجاوز فلسفته) understanding Kant means going beyound him [٣] .

الفرق بين المدرستين :

على الرغم من الاتفاق الاساسي بين مدرستي ماربورج وبادن (في

---

(١) انظر في هذا بشيء من التفصيل كتابنا « مدخل إلى الميتافيزيقا » صفحة ٣١٦ .

(٢) Delfgaauw, B., Twentieth Century Philosophy, p. 42.

(٣) المرجع السابق ، صفحة ٤٣ .

انهما كانطتيان جديدتان) ، الا انهما تختلفان الواحدة منهما عن الأخرى في عدة سمات :

ـ فمدرسة ماربورج تؤكد على الوحدة المنطقية للفكر ، حتى لقد كانت تتهم بالمنطقية المطلقة Panlogism [1] أحياناً . وعلى الرغم من رفض فلاسفة هذه المدرسة للميتافيزيقا ، فانهم يكادون يقتربون من فلسفة هيجل بشكل أو آخر .

ـ أما مدرسة بادن ، فهي من ناحيــة اخرى ـ ترجع إلى أفكـــار وتصورات لوتزه R.H. Lotze (١٨١٧ ـ ١٨٨١) وجعلت للفكر قيمة محورية .

ـ والواقع ان اتجاه الكانطيين الجدد في مدرسة ماربورج ، تجاه المنطق أدى بهم إلى اعطاء أفضلية للعلم الطبيعي ، الذي هو ـ بالاضافة إلى الرياضيات البحتة الصورية ـ يعتبر هو العلم الافضل ، أو العلم بمعناه الحقيقي .

ـ اما مدرسة بادن ، فتركز على الاختلاف البنيــوي Stunctural بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية

ـ كما ان مدرسة ماربورج اعتبرت الفلسفة ، هي التحليل المنطقي لشروط المعرفة والارادة ، وان العلم الطبيعي يقدم لنا افضل صورة للمعرفة .

والمعرفة عند هؤلاء المفكرين ليست تمثيلاً للحقيقة الواقعية reality خارج

---

(١) ترجمة جميل صليبا في « المعجم الفلسفي » ج ٢ ، صفحة ٤٣١ : هي القول بان الوجود الواقعي معقول بكامله وانه يمكن انشاؤه بالعقل وقوانينه . وقد اطلق اردمان Erdmann هذا اللفظ على مذهب هيجل القائل بأن الوجود الحقيقي هو الوجود المنطقي او العقلي . وانظر كذلك رونز Runes في قاموسه الفلسفي (Pan = all + Logos = world) فالمنطقية المطلقة هي المبدأ القائل بان العالم هو تحقيق للعقل او للوغوس وهو معنى ينطبق عنده على نظرية هيجل في الحقيقة . وقد ترجم هذا المصطلح في قاموس مصطلحات الفلسفة للدكتور زكي نجيب محمود وآخرين باسم « المعقولية الكلية للوجود » .

المعرفة نفسها ، بل ان المعرفة نفسها هي حقيقة واقعية .

– وهم يذهبون إلى ان مشروعية الفكر وحدها هي التي تحدد قيام المعرفة ، وإلى ان الحقيقة الواقعية ذاتها – بالتالي – تكون هي مجموعة العلاقات المنطقية .

– كما يذهبون إلى ان الفكر يعمل – كما هو الحال عند كانط – وفقاً للمقولات الكامنة فيه ، ومن ثم فالفكر محدد عندهم ، قبليا بواسطة تلك المقولات .

– وهم يذهبون إلى ان الحق والصدق Truth ، ليس الا اتفاق الفكر مع هذه المقولات ، أما عدم الصدق ، فهو عكس ذلك ، أي عدم اتساق الفكر مع المقولات .

– كما ان الارادة يتم تحديدها عند فلاسفة ماربورج بطريقة صورية خالصة ، وذلك عن طريق فكرة الواجب وحده ، تماماً كما هو الحال عند كانط .

– ومع ذلك ، فهم – على خلاف كانط – لم يجعلوا للعقل العملي الأولية في أخلاقهم ، بل جعلوا تلك الأولية للعقل النظري ، وكانوا أكثر اهتماماً من كانط بالمجتمع ، ومن ثم فقد حاولوا ايجاد نوع من الاتساق أو التقارب بين الاخلاق الكانطية وبين الاخلاق الماركسية .[١]

– ولقد كان فلاسفة ماربورج على درجة كبيرة من الاهتمام بعلم القانون ، وحاولوا ان يطبقوا تفسيرهم الصوري والمنطقي للعلم الطبيعي بالنسبة لعلم القانون . ولقد طور كل من ردولف شتاملر R. Stammler (١٨٥٦ – ١٩٣٨) وهانز كلسن H. Kelsen (١٨٨١ –) ، على هذا الاساس السابق فلسفتهم للقانون .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٤٤ .

ـ ولقد استمرت الصياغة الصورية للكانطية الجديدة ـ في مدرسة ماربورج ـ لدى كـــل من البرت جيرلاند A. Ceorland (١٨٦٩ ـ ١٩٥٢) وكارل فورليندر K. Vorlönder (١٨٦٠ ـ ١٩٢٨) إلى ان بدأ اطار مدرسة ماربورج بتغير بعد وفاة كل من هيرمان كوهين وبول فاتورب ، وذلك عـــلى يد ارنست كاسيرر E. Cassirer (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥) وارثر ليبرت A. Liebert (١٨٧٨ ـ ١٩٤٧) ، على الرغم من ان ناتورب نفسه كان قد بدأ بالفعل في عملية التغيير قبل وفاته . ففي السنوات الاخيرة قبل وفاته بدأ تفكيره يتفتح على مشكلات فلسفة الحياة والفينو مينولوجيا ، حتى ان عالم الظاهريات E. Husserl كان قد تأثر بناتورلاب في تطوره الفكري . ولقد سار كاسيرر إلى مدى أبعد في هذا الاتجاه ، فهو على خلاف سابقيه وجه انتباهه إلى الانسانيات ، وانشأ فلسفة تتعلق بوجود الانسان man's being [١] .

ـ اما مدرسة بادن فقد تطورت على نحو مختلف عن ذلك النحو الذي تطورت عليه مدرسة ماربورج . فهؤلاء الكانطيون الجدد في مدرسة بادن لم يركزوا على الصياغة الصورية المنطقية للواقع أو الحقيقة Reality ، إنما على الصور المتعددة والمختلفة التي تتكشف فيها الحقيقة . الأمر الذي من اجله كان من المستحيل ـ في نظرهم ـ وضع ، او الكشف عن ، نموذج واحد فقط للمعرفة على انه النموذج الوحيد الصحيح للمعرفة بشكل عام .

ـ فهم قد ميزوا بين مجالات الوجود being التي هي عندهم الحقيقة المدركة حسياً Perceptible reality والحس Sensation والقيم Values :

وكانوا يرون وجود نوع من الوحدة ـ من حيث المبدأ ـ بين الحقيقة الواقعية ، وبين الفكر ، الا انهم كذلك كانوا يرون ان الفكر يتضمن ـ ـ بالفعل ـ الحقيقة الواقعية مرة اخرى في ذاته .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٤٥ .

ـ وطالما ان الحقيقة الواقعية المحسوسة Perceptible reality هي الطبيعة ، فان تلك النظرة للحقيقة الواقعية ، ثم تطبيقها في مجال العلم الطبيعي ، الذي استخلص قوانين صحيحة كلية شاملة ، لا بالنسبة للطبيعة فقط ، بل كذلك بالنسبة للشخص المدرك [١] .

ـ أما العلوم الانسانية ـ فهي على خلاف ذلك ـ عندهم ، لا تتوصل إلى قوانين صحيحة على نحو كلي ، إنما هي تصف الحادث المتعين . ولكي يكون ذلك ممكناً أو مستطاعاً فانه يتعين على هؤلاء الذين يشتغلون بالعلوم الانسانية ، ان يضعوا سلماً متدرجاً للقيم ، وان يختاروا ما هو مهم من الواقع المتعين . وهكذا فمن الضروري اذن ان يكون التقويم evaluation سمة من سمات منهج الذين يدرسون العلوم الانسانية ، ازاء الحقيقة المتعينة ، او بعبارة اخرى ازاء الحقيقة او الواقع الانساني . [٢]

ولقد كان لاهتمام فلاسفة مدرسة بادن ، بالواقع الانساني المتعين ، وبالتاريخ تأثير كبير في الفكر المعاصر . فقد مهدت مدرسة بادن الطريق لفهم اتساق الحقيقة الواقعية ، كما أسهمت بجهد مثمر في الفهم الفلسفي لتلك النزعة التأريخية الموجودة في الفكر المعاصر .

ـ ولقد تطور الفكر الفلسفي في مدرسة بادن بعد ذلك ، فحاول ـ برونو باوخ Bruno Bauch (١٨٧٧ ـ ١٩٤٢) أن يوفق بين مدرستي بادن وماربورج عن طريق ابراز العلاقة الجدلية بين الصدق Truth ، والقيم Values والحقيقة الواقعية reality ، كما حاول هو جومو نشتربرج Hugo Munsterberg (١٨٦٣ ـ ١٩١٦) ان يقيم بطريقة نسقية فلسفة للقيم . كما وقف اميل لاسك E. Lask (١٨٦٥ ـ ١٩١٥) جهده في محاولة للتوفيق بين افكار فلاسفة مدرسة بادن ، وبين فلسفة الظاهريات .

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

ثانياً : الفلسفة الهيجلية الجديدة

Neo-Hegelianism

على الرغم من ان الفلسفة الكانطية الجديدة ، كانت تعبر عن الاتجاه المثالي ، بوصفها صورة من صوره . الا ان الفلسفة الهيجلية الجديدة ، كانت في فترة التحول من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين ، هي التي تمثل المثالية في صورتها الخالصة .

* فقد بدأ الفكر الهيجلي يثير الانتباه في ايطاليا ، واصبح له ممثلون بها هم :

اوجستوفيرا « Augusto Vera » (١٨١٣ – ١٨٨٥ م) وبرتراندو سبافنتا « Bertrando Spaventa » (١٨١٧ – ١٨٨٣ م) ، ثم بندتو كروتشه « Benedotto Croce » (١٨٦٦ – ١٩٥٣ م) ، وجيوفاني جنتيل « Giovanni Gentile » (١٨٧٥ – ١٩٤٤ م) .

* كما بدأت الهيجلية تعرف – في الوقت نفسه تقريباً – في انجلترا من خلال كتاب « سر هيجل » The secret of Hegel (عـام ١٨٦٥ م) لجيمس هاتشسون ستيرلنج James Hutchison Stirling (١٨٢٠ – ١٩٠٩) .

* وكان اول جيل للهيجليين في انجلترا متمثلا في فلسفة : توماس هل جرين Hill Green (١٨٣٦ – ١٨٨٢) ، وجــون كيرد J. Caird . (١٨٢٠ – ١٨٩٨) ، وادوارد كــيرد E. Caird (١٨٣٥ – ١٩٠٨) الذين طوروا نوعاً من الفلسفة المثالية القائمة على اساس فلسفة كل من كانط هيجل .

* ان الجيل الثاني من الهيجليين الجدد في انجلترا ، فكان على رأسهم فرانسيس هيربرت برادلي F. H. Bradley (١٨٤٦ – ١٩٢٤) ، وبرنارد بوزا نكــويت Bernard Bosan quet (١٨٤٨ – ١٩٢٣) ، اللذين أقاما فلسفة أخذ فيها فكر هيجل صورة متميزة . والواقع ان فكر هذا الجيل الثاني ، هو المهم لدينا الآن هنا .

* وهكذا ، فكما كان للكانطية الجديدة مدرستان (ماربورج وبادن) يمكننا ان نتبين كذلك للهيجلية الجديدة مدرستين احداهما في ايطاليا والاخرى في انجلترا .

ومن الملاحظ ان حركة الهيجلية الجديدة كانت قليلة الأثر في المانيا نفسها .

وعلى الرغم من اختلاف المدرستين ، الا انهما تشتركان في سمات عامة تجمعها في اطار الهيجلية الجديدة .

أهم سمات الهيجيلية الجديدة : –

وتتلخص أهم هذه المسمات في الآتي :

١) القول المطلق ، absolute في مقابل مــاهـا نسبي . فالمدرستان الهيجليتان الجديدتان تشتركان في القول بالمطلق ، وبأن هناك توتراً دائماً بينه وبين النسبي . الا ان كلا من المدرستين كانت تهتم به على نحو مختلف عن

الاخرى ، او ان كلا منهما كانت تنظر إلى هذا التوتر من زاوية مختلفة .

فعند برادلي وبوزا نكويت ، يقوم هذا التوتر بين المفردات (او الافراد) individuals ، وبين المطلق .

اما عند كروتشه وجنتيل ، فالتوتر ينشأ بين مـــا هو تاريخي historical وبين المطلق .[1]

٢ ــ والهيجلية الجديدة كانت محاولة لعكس ترتيب الاولية priority ، بحيث تجعل التقدم للفكر على الأدراك الحسي . وهكذا تجعل التقدم للمطلق على ما هو نسبي .

والفكر عند المثاليين بعامة ، والهيجليين الجدد خاصة ، هو اساس فلسفتهم . فهو يحتوي على كل شيء ــ بالقوة ــ ولذا كان اهتمام فلاسفة الهيجلية الجديدة بكيف تصبح هذة القوة شيئاً فعلياً حاضراً .

وهكذا فالحقيقة (الواقعية) reality عنـــدهم هي الفكر ، وبالتالي فهي ليست شيئاً خارجاً عن الفكر ، طالما أنها محتواه فيه . ولذا كان السؤال الرئيسي عندهم كيف يكون الفكر واعياً بذاته وعياً كاملا ؟ [2] .

٣ ــ ان الفلسفة الهيجلية الجديدة ، فلسفة واحدية monistic ، ومن ثم فهي لا تعترف الا بحقيقة واقعية reality واحـــدة ، هي الفكر ، أو الفكرة .

الا ان المشكلة التي تنشأ في هذا الصدد ، هي ان تلك الحقيقة الواقعية ليست معطاة لنا بوصفها كلاً واحداً . فهناك الادراك ، الحس والفكر ، وهناك العقل والمادة ، وهناك ادراكات حسية كثيرة ، وأفكار كثيرة .

---

(١) المرجع السابق صفحة ٥٠ .
(٢) المرجع السابق صفحة ٥١ .

وهناك كـذلك المدرِك percierver والمدرَك perceived ، الفكر thinkes وموضوع التفكير ، الراغب والمرغوب فيه ، المريد والمراد ، وغير ذلك .

الواقع ان كل فلسفة واحدية تحاول البرهنة على أن الكثرة والتعدد ، هي مجرد مظهر فقط ، أما الوحدة فهي الحقيقة . وهذا هو المعنى الذي استعاره برادلي ، وجعله اسماً لأهم كتبه المظهر والحقيقة Appearance and Reality (١٨٩٣) .

وبما أن الهيجلية الجديدة ، فلسفة واحدية ، فمن الطبيعي ان يكون الاتجاه الغالب عليها ، اتجاهاً يبدأ من الكثرة والتعدد منتهياً دائماً إلى الوحدة . والفكر عندهم هو الذي يكمل هذا الاتجاه ويؤكده .

فالفكر يرى من خلال مظهر الكثرة والتعدد ، حقيقة الوحدة ، ويكشف عنها ، ومع هذا ، فان ذلك لا يتسنى الا اذا كان الفكر — من حيث المبدأ — موجوداً بالفعل منذ البداية في كماله . وهو الفكر المطلق الذي يكون كل فكر شخصي ، قبسا أو جزءا منه . (١) .

والواقع ان المشكلة الاساسية التي تواجه الفلسفة المثالية هي دائماً كيف يمكن رد الكثرة إلى الوحدة ؟

أ — لأن الاعتراف بضرورة مثل هذا الرد ، إن هو الا اعتراف بوجود الكثرة .

ب — ولأن عدم الاعتراف بضرورة مثل هذا الرد ، ينتهي إلى أمرين :

* اما ان يظل الفيلسوف في هذه الكثرة ، وبالتالي لا يكون مثالياً .

* أو أن يكون موضع الفيلسوف ابتداء في الوحدة ، ومن ثم فلا يكون

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٥١ .

في مقدوره ان يتجه بالفكر من الكثرة إلى الوحدة ، لأنه يكون فكراً بالفعل[1]

٤ ـ الفلسفة المثالية الهيجلية الجديدة ، لعبت دوراً هاماً في اعادة اكتشاف العقل . فهي مثل الكانطية الجديدة ، اكتشفت العقل في العالم ، وفي ممارسة العلم . الا انها مع ذلك لم تنصرف إلى محاولة الاجابة عن السؤال الخاص بكيف يكون العقل فعلا في المعرفة ، وان كانت قد حاولت التغلب على التناقض او التقابل الظاهري بين العارف والمعروف ، على اساس أن ما هو معروف يكون محتوى في فكر العارف .[2]

مدرستان للهيجلية الجديدة : ـ

على الرغم من الصور المتعددة التي تبدت عليها الفلسفة الهيجلية الجديدة ، فهناك مدرستان أساسيتان تعبران عن أهم هذه الصور ، هما المدرسة الانجليزية والمدرسة الايطالية . وفيما يلي تفصيل ما أوجزناه .

١) المدرسة الانجليزية : ـ

هي المدرسة المثالية التي أزدهرت في اكسفورد بانجلترا ، مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وكان يمثلها عدد من الفلاسفة الانجليز ، أهمهم : برادلي ، وبوزنكويت .

١ ـ فقد ذهب برادلي إلى ان الحقيقة هي الاشبكـــة Network من علاقات ، وان على العقل ان يتبع خيوطها لكي يكشف عن الطبيعة الحقيقية لتلك العلاقات .

ولقد أدت هذه الفكرة إلى المنظر الحدس في تلك الرابطة الداخلية التي لا تنفصم ، للحقيقة ، أو بعبارة أخرى في وحدة الحقيقة .

---

(١) المرجع السابق صفحة ٥٢ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

* فالحقيقة واحدة فقط عند برادلي ، الا انها تكشف عن نفسها في كثرة البناءات الخاصة بالعلاقات .

* هذه الحقيقة الوحيدة ، هي **الفكرة المطلقة** التي تتبدى في الوقت نفسه ، في الذات بوصفها مباطنة لها ، وفي الموضوع بوصفها خارجية ، وعلى ذلك فلا وجود اذن لأي اختلاف جوهري بين الذات والموضوع .

* وهذا يعني أن الحقيقة الخارجية ، هي مجرد مظهر للحقيقة ذاتها . كما يعني من جهة اخرى ان حقيقة الفكرة ليست تجريداً محضاً ، بل على العكس أنها حقيقة متعينة .

وهذه الحقيقة المتعينة ، هي في الوقت ذاته كلية وعامة . فالفكرة كلية ، لأن كل شيء هو فكرة . لكن لأن الأمر كذلك – فهي ايضاً متعينة ، طالما انها تتضمن كل شيء في ذاتها .

الا ان ادراك المطلق أو معرفته ليس بالأمر الميسور أو الهين عند برادلي ولذا فهو كان يرى عدم قدرة الشخص المفرد المحدود في محاولته بلوغ المطلق .[١]

٢ – اما **بوزانكويت** ، فقد جعل – على خلاف برادلي – من القول بالوحدة ، نقطة البدء في تفكيره الفلسفي .

* فالواحد أو المطلق عنده وحده الحقيقي ، ولذا فالانسان لا يكون فيه من الحقيقة ، الا بقدر مشاركته في المطلق ، ومن ثم فان عليه ان يناضل لكي يعلو على نفسه ، ويفقد ذاته في المطلق .

* ومما هو جدير بالملاحظة ان هذا المطلق ، عند بوزانكويت ، وكذا عند برادلي ، ليست له سمات شخصانية ، فهو عندهما ذو صفة الهية غير شخصانية an impersonal divinity[٢] .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٥٣ .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٥٤ .

ألمدرسة الأيطالية :

ويمثلها عدد من الفلاسفة الايطاليين ، اهمهم كروتشه وجنتيلي .

١ — فقد ذهب **كروتشه** إلى القول بالمطلق او « الفكرة المطلقة » . وهي عنده ليست شيئاً ستاتيكيا سكونيا ، إنما هي شيء دينامي في حقيقتها ، انها ببساطة جملة العمليات الخاصة بالحقيقة الواقعية Reality .

* والحقيقة ، كما يراها كروتشه ، هي النفس التي تحقق ذاتها باستمرار الا ان هذا التحقق الذاتي لا يتم فجأة ، إنما يتم من خلال عمليـــة Process تتكون من عدة مراحل .

* والنفس ذاتها هي وحدها عن كروتشه التي توصف بأنها أبدية خالدة ، الا أن هذه الأبدية ليست سكونية بقدر ما هي عملية مستمرة يتجدد كل شيء فيها دائماً ، أي ان النفس وحدها عند كروتشه هي المطلق [1] .

٢ — أما الحقيقة الوحيدة عند **جنتيل** فهي الفكر . وما العالم عنده الا انفتاح الفكر بالنسبة لذاته أو أكتشافه ذاته [2] .

* فالفكر عند جنتيل ، هو الروح او النفس المقـــدسة Divine Spirit التي تخلق العالم حين تحقق ذاتها .

الا ان هذا التحقيق يتم من خلال وسط ، هو الانسان ، الذي يحمل في ثناياه الروح القدس .

* وهكذا فالعالم عنده ، هو فكر الروح القدس ، طالما ان ذلك يتم عن طريق أو من خلال الانسان .

* وعلى ذلك فكل ما يوجد ، يوجد في الفكر . بل ان كل شيء يوجد ،

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٥٥ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

إنما يوجد في فعل الفكر الخاص بالأنا ، الا أن الأنا هي دائماً شيء أكثر من الانا الفردي أو الذاتي . فهي دائماً تعلو على ذاتها او تتجاوز ذاتها ، لأن الروح القدس يعيش في الانا ويعمل من خلاله [١] .

هذا ويمكننا اعتبار جوزيا رويس ، ممثلا لهذا الاتجاه الهيجلي الجديد كذلك في الولايات المتحدة الأمريكية ، وسوف نتكلم عنه بشيء من التفصيل كنموذج للفلسفة الهيجلية المعاصرة ، وذلك كما يلي :

جوزيا رويس [٢]

J. Royce

(١٨٥٥ — ١٩١٦)

ترتبط الفلسفة المثالية عند رويس بنظرية المعرفة ارتباطاً وثيقاً ، بل انها تقوم على اعطائه عملية Process المعرفة ، وضعاً متميزاً في تحديد وتعريف

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) وهو فيلسوف اميركي ، من اصل اسباني ، مثالي النزعة ، هيجلي الاتجاه . ولد في كاليفورنيا عام ١٨٥٥ وحصل من جامعتها على درجة البكالوريوس عام ١٨٧٥ ، ومن جامعة جون هوبكنز على درجة الدكتوراه عام ١٨٧٨ ، وعمل استاذاً للفلسفة بجامعة كاليفورنيا ، وبعض جامعات الولايات المتحدة الامريكية ، وتوفي عام ١٩١٦ . وتتلخص اهم كتاباته فيما يلي :

١ — الجانب الديني للفلسفة (١٨٨٥) . The Religious Aspect of Philosophy.
٢ — روح الفلسفة الحديثة (١٨٩٢) . The spirit of Modern Philosophy
٣ — دراسات في الخير والشر (١٨٩٨) . Studies of Good and Evil.
٤ — العالم والمفرد (١٩٠٠) . The world and the individual.
٥ — محاضرات عن الفلسفة المثالية الحديثة (١٩١٩) . Lectures on Modern Idealism.

الحقيقة عنده . فطبيعة الكائن مثلا ينبغي تحديدها عنده أو تعريفها من خلال توضيح عملية أن يكون ذلك الكائن معروفاً .

وهو بهذا انما يربط بين المعرفة وبين الميتافيزيقا ، أو بعبارة اخرى ، فهو يجعل من الاولى مدخلا وتمهيداً للثانية . وسوف نبدأ بتحديد معنى المعرفة عنده ، حتى نصل إلى الميتافيزيقا وذلك كما يلي :

المعرفة عند رويس :

أ ــ معنى المعرفة : ــ

ــ المعرفة عند رويس هي ما نصل اليه من افكار وحقائق بعد مرحلة الشك . والشك في فلسفة رويس مهمة يلجأ اليها الفيلسوف ، لا لنقض الحق ذاته ، بل لتنفيذ ما يعتقد الناس انه حق ، مع انه لا يكون صواباً . اي ان الفياسوف ينقد أفكاره ليتبين ما هو صحيح منها وما هو غير ذلك ، بغرض الوصول إلى اليقين المنشود [١] .

ــ الا ان اليقين الذي ينتهي اليه رويس بعد مرحلة الشك ، ليس هو ادارك الذات أو الكوجيتو كما فعل ديكارت ، بل هي حقيقة يقينية لا يمكن الشك في صحتها ، وهي : (ان هناك فرقاً بين حالتي الصواب والخطأ) . إذ ان الشك يعني اعتراف الانسان بامكان الخطأ ، وامكان الخطأ في ذاته دليل على ضرورة وجود الصواب . اذ كيف يعرف الانسان ان فكرته خاطئة الا قياساً على ما هو صواب ؟

فالانسان حين يشك في صحة أفكاره ، فان ذلك يتضمن احتمال خطأ هذه الأفكار . واحتمال الخطأ يتضمن بالتالي ان هناك فرقاً بين الفكرة الصائبة والفكرة الخاطئة ، ولو لم يكن هناك هذا الفرق ، لما كان لشك الانسان

---

(١) د . زكي نجيب محمود ، حياة الفكر في العام الجديد ، صفحة ١١٩ .

معنى . فاذا ما تبين للانسان بعد ذلك صحة افكاره التي كان يشك فيها أو خطأ هذه الأفكار ، فان ذلك يعني تأكيد الفرق بين ما هو صواب وما هو خطأ .

– وعلى ذلك فالحقيقة التي يتفق كل الناس على صدقها ، والتي تعتبر حقيقية يقينية يبدأ منها التفكير وهو مطمئن ، هي (ان هناك فرقاً بين حالتي الصواب والخطأ) ، وليس الامر كما يظن من ينكرون وجود حقائق يقينية مطلقة . فان اشد الناس انكاراً للحق المطلق ، يثبتون الحق المطلق بانكارهم اياه . فالانسان حين يقول (ليس هناك حق مطلق) ستكون هذه العبارة نفسها حقيقة مطلقة طالما هو نفسه مقتنع بصحتها ، وكانه يقول في هذه الحالة (انه ليس هناك حق مطلق الا عبارة واحدة ، هي قولي بانه ليس هناك حق مطلق) [١] .

– وهكذا يرتب رويس على عملية الشك ، نتيجة (أو حقيقة) أولى هي (ان هناك فرقاً بين حالتي الصواب والخطأ) لان الشك يعني امكان الخطأ .

كما يرتب على هذه النتيجة ، نتيجة (أو حقيقة) ثانية ، وهي ان – هناك حقائق ، أو افكاراً صائبة صحيحة . إذ كيف يعرف الانسان ان فكرته خاطئة إلا قياساً على ما هو صواب ؟ ولقد عبر رويس عن هذا المعنى في دراسة مبكرة لـــه بعنوان « إمكان الخطـــأ » The Possibility of Error (وهو أحد فصول كتابه « الجانب الديني للفلسفة ») بقوله ان إمكان الخطأ ، يستلزم وجود الصواب ، (لان الخطأ هو فكر يصبو إلى أن يكون فكراً تاماً (صحيحاً) ازاء الموضوع الذي يختاره . وانه عن طريق المقارنة وحدها بين الفكر غير التام والفكر التام ، يمكن معرفة ان الفكر غير التام هو فكر خاطيء) . بل أنه يذهب إلى ما هو أكثر من ذلك ، يذهب إلى أن الخطأ لا يمكن أن

---

(١) Royce, J., The Religous Aspect of Philosophy, p. 376.

يكون خطأ بدون الوجود الفعلي لفكر تام . إذ كيف تكون الفكرة غير كاملة (خاطئة) حين لا تقارن بأي شيء ؟ أو حين تقارن بشيء ليس فكراً ؟ ان الخطأ لكي يكون خطأ ينبغي ان يكون الفكر التام (أو الصائب) موجوداً .[1] وسوف نتبين بعد ذلك ان رويس يستخدم هذه النتيجة الأخيرة في البرهنة على معرفتنا بوجود الله .

ـــ من الملاحظ أن رويس في موقفه هذا يختلف عن موقف الفلاسفة البراجماتيين ، فالفيلسوف البراجماتي مثل وليم جيمي أو بيرس ، يرى ان الاعتقاد ، يمكن فهمه على انه خاطىء اذا جاء ما يتم أو يقع في الخبرة الحسية على خلاف توقعات الانسان . إلا ان مجرد امكان الخبرة المواتية ليس كافياً عند رويس . فما لم تكن هناك فكرة كاملة Complete (أو صائبة) بالفعل فان أي اعتقاد من الممكن الا يكون خاطئاً .[2]

ب ــ أنواع المعرفة : ــ

يميز رويس بين نوعين من المعرفة همـــا : المعرفة بالادراك المبـــاشر by acquaintance والمعرفة بالوصف by description :

أولا : المعرفة بالادراك المباشر :

وهي المعرفة التي تنشأ نتيجة للخبرة المباشرة ، سواء بموضوعات خارجية أو إحساسات داخلية . مثل معرفة الشخص بأن الورقة بيضاء حين يدركها ببصره ، أو مثل الاحساس بألم يحدث في الاسنان وهي معرفة تعتمد على الخبرة الشخصية . ولذا فهي بالتالي مما لا يمكن نقلها من شخص إلى آخر . اذ كيف ينقل الانسان ألماً أحسه أو جمالاً أو لوناً إنطبع على شبكية عينه إلى شخص آخر ؟

---

(١) Frank N. Magill (editor), Masterpieces of the World Philosophy, p. 740.

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٧٤١ .

إن الخبرة نفسها لا تنتقل من شخص إلى آخر ، ولا يمكن بالتالي أن يحس الفرد بنفس الألم الذي يحس به شخص آخر في اسنانه مثلا .[1]

ثانيا : المعرفة بالوصف :

— وهي التي نعبر عنها بكلمات اللغة وعبارتها ، فنحن يمكننا ان نعبر عن خبراتنا الشخصية مثلا بواسطة الفاظ اللغة ، وهي عبارة عن رموز تواضع الناس على ان تكون ذات دلالة معينة أو بواسطة اشارت تعبر عن احساسات معينة .

الا ان ما نعبر عنه بالفاظ اللغة أو اشارتها لا ينتقل إلى الغير الا وصفاً للخبرة ، بينما الخبرة نفسها لا تنتقل ولا يمكن التعبير عنها تعبيراً كاملا .

وهذا النوع الثاني من المعرفة ، هو عند رويس الذي تقوم عليه وتعتمد المعرفة العلمية ، لان المعرفة العلمية ، هي المعرفة بالقوانين العامة التي ننتهي اليها من الملاحظة والتجربة .

ولما كانت الملاحظة والتجربة ، تكونان خبرات الانسان الشخصية ، اذن يكون التعبير عن الخبرة ناقصاً ، لأنه يصبح مجرد وصف لها وليس تعبيراً كاملاً عن الحقيقة نفسها .

وبناء عليه ، فالقوانين العلمية — عنده — لا تصدق الا على جزء من الحقيقة فقط ، وهو الجزء الذي أمكن التعبير عنه . فمثلا اللون الاخضر الذي ينطبع على عين الفرد عنه رؤيته شجره ما ، لا يمكن نقله إلى سواه لانه ادراك مباشر . وكل ما يستطيعه علم الطبيعة هو قياس الموجة الضوئية التي تؤدي إلى الانطباع الحسي باللون الاخضر .

الا أن طول الموجة الضوئية شيء يختلف كل الاختلاف عن الاحساس

---

(١) د . زكي نجيب محمود ، « حياة الفكر في العالم الجديد » ، صفحة ١٢٤ .

باللون كما يقع عند الشخص المدرك . وعلى ذلك فالعلم عند قياسه لطول الموجة الضوئية التي تكوّن الاحساس باللون الأخضر انما يقف عند ظاهرة تصاحب الاحساس باللون ، ولا يتناول الاحساس اللوني نفسه [١] .

— ولما كان العلم قائماً على الوصف والتحليل عند رويس ، فهو لا يوصلنا الا إلى جزء من الحقيقة . ولعل هذا ما سماه رويس باسم اللاادرية العلميـــة Scientific Agnosticism ، فهـــو يذهب في كتابـــه روح الفلسفة الحديثة إلى القول (بأن المثالية التي اذهب اليها لا تتناقض من حيث المبدأ مع ما يسمى الان باللاأدرية العلمية) [٢] ، طالما أن العلم عنده يقتصر على دراسة الظواهر التي تقع في خبرتنا ، بينما تقع الحقيقة وراء تلك الظواهر ، فضلا عن أن تلك الخبرات هي خبرات ذاتية وليست موضوعية .

— ولقد رتب رويس على ما سبق ، جهلنا بالعام لو أقتصرنا على دراسته دراسة علمية ، فيقول (اننا لا نعلم عن العالم المتناهي بوجه عام الا ما تعلمنا اياه الخبرة والتجربة وما يسجله العلم) [٣] . كما يقول (إن العالم الذي يتسبب في خبرتنا وتجاربنا ان هو الا «س» (أو مجهول) كبير ، غير معروف لنا ، في جملته الا باستثناء عدة ظواهر ، هي التي تقع في خبرتنا) [٤] . كما يعبر عن المعنى نفسه ، بقوله (انني لا استطيع ان اعرف شيئاً ايجابياً وراء الخبرة الحسية ، فهناك دائماً ما لا يمكن معرفته Unknowable) [٥]

هل معنى هذا ان رويس يرفض العلم ؟ لا ، إنما يعني ان العلم وحده لا يوصلنا إلى المعرفة الحقيقية . فالعلم عنده صحيح ، لكنه لا يكفي لبلوغ

---

(١) المرجع السابق صفحة ١٢٦ .

(٢) Royce, J., The Spirit of Modern Philosophy, (in : Modern Classical Philosophy, by : Rand, B.), p. 800.

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٤) المرجع السابق ، صفحة ٨٠١ .

(٥) المرجع السابق ، صفحة ٨٠٢ .

اليقين أو المعرفة الصحيحة . اذن كيف تعرف الحقيقة نفسها ؟ وكيف يمكن ان ننتقل خبراتنا الخاصة إلى الغير ؟

لا يكون ذلك عند رويس بواسطة العلم ، بل بواسطة الفلسفة ، التي تكشف لنا عن ان الناس في حقيقتهم ليسوا أفراداً مستقلين ، بقدر ما هم أجزاء من نفس كلية واحدة ، أو هم أجزاء من المطلق أو أنماء له .

فاذا ما عرف الناس ذلك بواسطة الفلسفة ، أمكن من خلال هذا الاشتراك في عقل واحد كبير ، ان يدرك أحدهم ادراكاً مباشراً ما يستقر في عقل الآخر ، وطالما أنه جزء لا يفنى من مجموعة الخبرة الكونية الكبرى . وفي هذا الصدد يقول رويس (اننا نجد في اتصالنا بالحقيقة الكونية وسيلة إلى ادراك ما نريد ادراكه من الحقائق الذاتية التي يعز على العلم ، ولغة العلم ان تكشف لنا) [(١)] .

— مما سبق يمكن القول ان المعرفة عند رويس ليست علاقة ثنائية بين طرفين هما الذات والموضوع ، أي الذات العارفة وموضوع المعرفة ، انما هي علاقة ثلاثية ذات ثلاثة أطراف هي : الذات العارفة ، وموضوع المعرفة ، والعقل المطلق أو الحقيقة الكونية الكبرى ، التي يتم من خلال اتصال الذات بها ، معرفة الموضوع معرفة حقيقية . ففي التجربة المطلقة وحدها ، التي يكون كل شيء حاضراً فيها ، والتي يفهم من خلالها كل شيء يمكن الكشف عن التفسير الأخير ، والنهائي لمعنى أي ، وكل ، تجربة جزئية متناهية ، وكذلك يمكن تصحيح اي خطأ والتغلب على كل نقص . وهكذا ينتقل رويس من المعرفة إلى الميتافيزيقا .

أساس الميتافيزيقيا المثالية في فلسفة رويس :

يذهب رويس في كتابه « روح الفلسفة الحديثة » إلى ان الكون كله ،

---

(١) المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

بما في ذلك عالم الطبيعة ، هو في حقيقة كائن حي واحد ، هو « عقل » أو « روح واحد عظيم » ، ويطلق رويس على هذا الروح الواحد العظيم أسماء مختلفة فهو الله وهو مفسر العالم وهو اللوجوس logos .

وعلى ذلك فقوام العالم عقل محيط بكل شيء أو نفس كبرى شاملة . وهذا العقل المطلق لا يمكن معرفته أو أداركه مباشرة ، انما يمكن التعبير عنه بالنظر إلى ذات الانسان أو عقله أو نفسه أو روحه . ولذا تبدأ فلسفة رويس من البحث عن معنى الذاتية سواء بالنسبة للذات العارفة أو الذات المعروفة أو الذات المطلقة . وطالما أن الوجود عنده مرتبط بالادراك أو المعرفة فمن الطبيعي ان تكون موضوعات بحثه هي ، المعرفة بوحدة الذات عارفة ومعروفة ، والمعرفة بوحدة الذات المطلقة .

١ – المعرفة بوحدة الذات العارفة :

– يرى رويس أن أهم العناصر التي تقوم عليها وحدة الذات العارفة أو المدركة هما : الذاكرة والخيال ، فهما ما يجعلان من الذات كائناً واحداً رغم تعدد خبراتها . فلولا الذاكرة لما استطاع الانسان أن يحتفظ بشيء من ماضيه ، ولأصبح وجوده الشعوري مقصوراً على اللحظة الحاضرة وحدها ، ولما كان الادراك يتغير لحظة بعد الاخرى . فان الانسان اذا اقتصر على الادراك الحاضر وحده ، سوف يكون أنساناً جديداً في كل لحظة ، ولا يكون بين حالاته المتتابعة وحدة تربط الماضي بالحاضر حتى تتكون من هذه السلسلة المتتالية من الحالات انساناً واحداً بعينه وذاته . كما أنه لولا وجود التخيل ، لما أمكن استعادة ما عرفناه من قبل أو ادخرناه وحفظناه في الذاكرة . [١]

– الا أن رويس على الرغم من قوله بوحدة الذات أو النفس العارفة ،

---

(١) د . زكي نجيب محمود ، حياة الفكر في العالم الجديد ، صفحة ١١٢ .

الا أن هذه الذات أو النفس لا تقوم بالاشارة إلى وجود أي جوهر روحي Soul-Substance . فهي ليست جوهراً قائمـاً بذاته مستقلا خافيـاً وراء المظاهر السلوكية المختلفة ، ولا هي عنده كائن غيبي قائم في داخل الانسان أو في جوفه [1] . إنما هي عند رويس (نوع من العلاقات بين أجزاء الخبرة ، يجعلها اذا ما ارتبطت على هذا النحو ذاتاً شاعرة بذاتها ووحدتها واتصال وجودها) [2] . أو بعبارة أخرى (هي العلاقات التي تربط بها تلك الاجزاء على صورة معينة بحيث يتألف منها نسق فريد يكون من طبيعته أن يشعر بنفسه) [3] . وهكذا فالذات ليست سوى السياق الذي يقوم على علاقات تربط بين أجزاء الخبرة على نحو يجعلها شاعرة او واعية بذاتها . أي أن الذات عند رويس تقوم على معنى التفرد في الكثرة أو الوحدة في التعدد .

٢ ــ المعرفة بوحدة الذات المعروفة :

ــ يرى رويس أن مثل هذه المعرفة تعتمد كذلك على المبدأين السابقين ذاتهما ، أي الذاكرة والخيال . اذ لولاهما ما كانت لتتكون في الشيء الذي أدركه ادراكاً حسياً أية وحدة . فلولا ان الانسان يحتفظ في الذاكرة بصورة الشيء الذي رآه من قبل مثلا ، ولولا أنه يتصور بالخيال هذا الذي رآه ، لما استطاع حين يرى الشيء نفسه بعد ذلك أن يقول أنه هو هو الشيء الذي رآه من قبل .

ــ وهكذا فذاتية الاشياء المعروفة أو وحدتها ، انما تتم معرفتها عن طريق الذات العارفة ، لانها تصبح جزءاً من خبرة الذات العارفة . اذ طالما أن الاشياء التي نعرفها ، واستطعنا أن نعرف وحدة ذاتيتها ، ليست الافكاراً في عقل الانسان العارف ــ بناء على الاطار العام للفلسفة المثالية ــ فان وحدة

---

(١) Magill, F., Masterpieces of World Philosophy, p. 143.

(٢) د . زكي نجيب محمود ، حياة الفكر في العالم الجديد ، صفحة ١١٣ .

الذات المعروفة ، تعتبر جزءاً من خبرة الذات العارفة لحظة معرفتها ، كما تكون جزءاً من خبرته التي يدخرها في الذاكرة فيما بعد .

– لكن لماذا لا تكون لهذه الاشياء أو الموجودات الخارجية وحدة مستقلة عن الذات العارفة ؟

لان الفلسفة المثالية تحيل كل موضوع خارجي إلى مجرد تصورات في ذهن الشخص المدرك ، وبالتالي فوحدة الذات المعروفة لا يمكن ادراكها الا من خلال الذات العارفة أو الشخص المدرك . ويفسر رويس هذا المعنى في كتابه « روح الفلسفة الحديثة » بقوله : (ان للفلسفة المثالية جانبين هما : **الأول** ، هو نوع من تحليل العالم يقوم على اظهار أن عالم معرفتنا ، مهما كان ما يحتويه أو يتضمنه ، مكون من أفكار . أو كما قال باركلي « فكل السماوات والأرض » ليست بالنسبة لأي منا الا نظـــام أو نسق من أفكار System of ideas تحكم اعتقاداتنا وسلوكنا . **والثاني** ، هو الجانب الذي يزودنا بفكرة النفس أو الذات المطلقـــة Absoluto Self والجانب الاول ممهـــد للجانب الثاني ، أما الجانب الثاني فهو الذي يشكل – منذ كانط حتى عصرنا هذا – أعمق مشكلة من مشكلات الفكر) [١] .

ورويس يقبل الجانبين معاً ، مع شيء من التعديل . فهو يقبل من باركلي (المثالية الذاتية) قوله بأن الوجود هو الادراك ، كما يقبل من هيجل (والمثالية المطلقة) القول بالمطاق ، الا أنه لا يقبل من كانط القول بالشيء في ذاته .

– فهو يقترح ، ويؤيد الجانب الأول من المثالية ، ويقول بأن (هذا النوع التمهيدي من المثالية ، هو الذي اقترحه ، وهو الذي قال به باركلي)[٢]

---

(١) Royce, J., The spirit of Modern Philosophy (in : Modern classical philosophers), p. 806.

(٢) المرجع السابق ، المو ضع نفسه .

ويترتب على ذلك اذن (ان عالمنا ، مهما كان ما يتضمنه أو يحتويه ، انما يتكون من أفكار)[١] وهكذا فنحن (نعرف العالم كنظام أو نسق System من أفكار عن الاشياء)[٢] ، ومن ثم (فالفكر يحتوي على كل شيء)[٣] .

وهو يفسر ذلك بقوله (ان النتيجة التي انتهى اليها ، هي أن العالم الواقعي الحقيقي ، هو في ذاته ، وبمعزل عن عيون ولسان وآذان وسمع ولمس أي شخص ، لا لون له ولا طعم ، ليس بارداً ولا حاراً ، ليس مضيئاً ولا مظلماً . فكل هذه الكيفيات والخصائص انما تتعلق بأفكارنا . إذ ما الذي أعنيه بشكل أو حجم أي شيء ؟ ألا أعني بذلك فكرة الشكل أو فكرة الحجم التي أكونها في ظروف معينة ؟ وما معنى أية صفة أنسبها إلى العالم الخارجي ؟ وكيف أستطيع أن أعبر عن تلك الصفة الا حين أفكر فيها عن طريق أفكاري؟

ما الذي أعنيه من القول بأن الاشياء لها شكل وحجم ، وأن هنـاك جزئيات تتحرك ، وأن هناك هواء فيه موجات صوتية ، وان هناك أثير تسري فيه موجات الضوء ؟ ان ما أعنيه من كل هذا هو أن الخبرة والتجربة تلزمنا بشكل مباشر أو غير مباشر بنظام كبير ونسق واسع من الافكار)[٤] .

– ويطبق رويس هذا المعنى نفسه بالنسبة لبعض الموضوعات ، مثل المكان والزمان والمادة ، بل والعالم كله ، فيقول : (ان كل الاشياء الخارجية تملاء المكان وتتحرك فيه . لكن ما الذي أعنيه بالمكان Space ؟ انه نظام أو نسق كبير من الافكار تقودني اليه خبرتي وتجربتي وعقلي . ومما لا شك فيه أن هذه الافكار صحيحة .... انني أعرف المكان جيداً بوصفه فكرة فأنا أستطيع أن أحصي وأعد جميع الحقائق غير المرئية عن العلاقات التي تنشأ

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ٨١٦ .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٨٣٢ .
(٤) المرجع السابق ، صفحة ٨١٢ .

بين أجزائه . ان المكان والزمان — كما تظنهما — هما بالتأكيد أفكار في ذهنك ... بل وحتى المادة ، فأنت تعرفها بوصفها كتلة ، من الافكار المتسقة التي لا تستطيع الا أن تجدها في ذهنك) [1] .

— ويرتب رويس على ذلك النتيجة المثالية التالية وهي : ان ما هو موجود ، هو في حقيقته معقول ، والا ما استطاع العقل أن يدركه (فالعقل وحده هو الذي يمكن أن يصبح موضوعاً لمعرفة العقل) [2] . وهو يفسر ذلك المعنى بقوله (ان العقول هي التي استطيع أن افهمها ، لانني أنا نفسي عقل)[3] ومن ثم (فأي وجود لا تكون له صفات أو خصائص عقلية ، يكون عندي غامضاً معتماً) [4] .

وهو يؤكد على هذا المعنى في أكثر من موضع من كتاباته ومحاضراته المتعددة ، مطبقاً اياه ، سواء بالنسبة للاشخاص أو الاشياء . فالاخرون هم عقول ، كما أن الاشياء الخارجية هي في حقيقتها أفكار لأن حقيقتها عقلية ، والا لما أمكن معرفتها أو ادراكها . وهو في هذا يقول (فاذا انا عرفتكم بوصفكم أفراداً خارجية عني ، فان ذلك لا يرجع الا إلى انكم عقول) ، كما يقول (اذا كان في مستطاعي أن أعرف أية حقيقة ، فان ذلك لا يكون الا بقدر ما تكون تلك الحقيقة ، أساساً ، حقيقة عقلية ، او فكرة ، حتى يكون في مستطاعي على الاطلاق أن أعرفها) [5] ، منتهياً إلى الحقيقة المثالية التالية : (ان الافكار وحدها هي التي يمكن أن تعرف) [6] .

— ويربط رويس بناء على ذلك بين المعرفة والوجود ، فيعتبر أن الوجود

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨١٦ .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ٨١٩ .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٨١٦ .
(٤) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٥) المرجع السابق ، صفحة ٨١٩ .
(٦) المرجع السابق ، صفحة ٨٢٠ .

رهين بالمعرفة مثل باركلي ، فيقول (بان كل ما لا يمكن معرفته على الاطلاق absolutely unknowable لا يمكن أن يكون موجوداً) ، لأن (ما لا يمكن معرفته على الاطلاق هو أساساً لا شيء ، أو غير موجود) [١] .

فاذا كان ذلك كذلك ، تكون اذن فكرة الجواهر ، بمعناها التقليدي ، بوصفها معبرة عما لا يمكن معرفته unknowable كما هي عند لوك مثلا ، أو بوصفها الشيء في ذاته عند كانط ، فكرة مرفوضةلدى رويس (فلا يمكن قبول وجود شيء يستحيل معرفته ، مثل الشيء في ذاته عند كانط . لأن فكرته أو مفهومه في هذه الحالة يكون مجرد لغو nonsense ، كما أن اثبات وجوده في هذه الحالة يكون تناقضاً . [٢]

– وما ينطبق عند رويس على الاشياء والموجودات ينسحب بشكل أعم بالنسبة للعالم ككل (فالعالم اذا كان موجوداً ، فان ماهيته اذن ، يمكن أن تكون معروفة بالفعل بواسطة عقل ما ، واذا كانت ماهيته يمكن أن تعرف بواسطة عقل ما ، فمن الضروري أن تكون هذه الماهية عقلية وهكذا فالعالم الحقيقي real ينبغي أن يكون عقلا ، أو مجموعة من العقول) [٣] ، وبالتالي فان (عالمنا مهما كان ما يتضمنه أو يحتويه ، انما يتكون من افكار)[٤]

الا أن هذا لا يعني إنكار وجود العالم الخارجي ، انما يعني أن حقيقته ، هي حقيقة عقلية بالدرجة الاولى (فالعالم ليس غير حقيقي ، بل هو حقيقي ، لانه عالم العقل الكلي الشامل) [٥] .

– وهكذا ننتقل مع رويس من العالم ، إلى الله، بوصفه هو العقل الكلي

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) المرجع السابق ، الصفحة ٨٢١ .
(٤) المرجع السابق ، الصفحة ٨٠٦ .
(٥) المرجع السابق ، الصفحة ٨٣٢ .

الشامل ، أو الذات المطلقة ، فكما أن لكل موجود وحدة تمثله بوصفه ذاتاً معروفة ، فكذلك العالم كله ، يمثل وحدة معروفة بالنسبة لذات أشمل وأعم هي الذات المطلقة (فالعالم الواقعي Real الموجود أمامك ينبغي أن يكون نظاماً أو نسقاً من أفكار شخص ما) [1] . وبما أنني لا أدرك الا أجزاء منه ، لأنه غير متناهي ، فالعالم ككل ينبغي أن يكون غير معروف بالنسبة للانسان ، فهو لا بد اذن ان يكون أفكاراً في ذهن كائن غير متناه ، وهو الله . وهذا هو الجانب الثاني من جوانب الفلسفة المثالية عند رويس .

٣ ـ المعرفة بوحدة الذات المطلقة :

يطبق رويس ما ذكره عن الذات العارفة ، بالنسبة للذات المطلقة أي الله . فالله ذات أو عقل أو روح لأن هنالك بين عناصر الكون الاكبر علاقات من نفس طراز العلاقات الموجودة بين خبرات الانسان ، بحيث تجعل من ذلك الكون الاكبر وحدة شاعرة بنفسها .

والنسبة بين الذات العارفة الواحدة ، وبين الذات المطلقة ، هي نفسها النسبة بين خبرة اللحظة الواحدة في حياة الذات العارفة ، وبين مجموع خبراته التي يتصل بعضها ببعضها الاخر ، على نحو يجعل منها ذاتاً واحدة . وعلى ذلك فكما أن الذات عبارة عن علاقات تربط بين مجموعة من الخبرات ، فكذلك تشتمل الذات المطلقة ، على كل هذه الذوات ، وهي مرتبطة بعضها مع بعضها على نحو يجعل منها ذاتاً فريدة كاملة [2] .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨١٦ .
(٢) د . زكي نجيب محمود ، حياة الفكر في العالم الجديد ، صفحة ١١٣ .

ويدلل رويس على صحة معرفتنا بوجود الله بأكثر من دليل ، نذكر منها :

أ ـ دليل اللاتناهي :

ـ يذهب رويس في كتابه « العالم والفرد » (في المحاضرة الاخيرة من الجزء الثاني) إلى القول بأن (الدرس الوحيد الذي نتعلمه من دراستنا هذه ، هو : عن وحدة اللامتناهي والمتناهي ، عن العالم وكل مفرداته ، عن الواحد ، والكثير ، عن الله والانسان ، فنحن نحس احساساً كاملا بوجود الله وحريته).

وما يقصده رويس من هذا ، هو أن يلزم أو ينتج عن تناهي الانسان ، الحضور اللامتناهي لله . وهو يفترض في هذا الصدد أن المتناهي والمحدود لا يمكن ادراكه الا بالمقارنة مع اللامتناهي الحقيقي أو بالنسبة اليه [١] .

ـ ويبدو أن رويس يناقش الامر من زاوية أن وجود الانسان ـ بناء على التحديدات التي تحدده ـ انما يفترض ، بل ويستلزم الوجود الفعلي لها هو غير محدود ، أو للمطلق ، والا فلن يكون هناك معنى للقول بأن الانسان محدود [٢] وهذا يذكرنا هنا ببرهان ديكارت على وجود الله القائم على أساس أن معرفة نقصان الانسان تؤدي إلى معرفة كمال الله ، ومن ثم وجود الله .[٣]

ـ ونحن لو حللنا دليل رويس هذا ، فسوف نتبين أنه يأخذ الصورة التالية : أنه يلزم عن عدم الكمال (النقصان) ، المعرفة بالكمال ، وكذا

---

(١) قد يكون هذا مقبولا في الميتافيزيقا ، لكونه قد يقبل المناقشة من الناحية المنطقية على أساس أن اللامتناهي سلب للمتناهي ، ومن ثم لا يمكن فهم اللامتناهي الا بناء على سلب فكرة المتناهي . وهو هنا مثل ديكارت الذي افترض أن « اللامتناهي » في كماله حد موجب أنظر أدلة ديكارت على وجود الله في كتابنا « مدخل إلى الميتافيزيقا » صفحة ٨٥ ..

(٢) Magill, F.N., Masterpieces of World Philosophy, p. 740.

(٣) انظر كتابنا مدخل إلى الميتافيزيقا ، صفحة ٨٥ .

يلزم عن معرفة الجزئي ، المعرفة بالمطلق وعن معرفة الخطأ أو امكان الخطأ ، تلزم المعرفة بالصدق والحق . كما تلزم عن معرفة الفرد ، معرفة المجتمع ، وعن معرفة الفرد غير الكامل ، المتناهي ، تلزم المعرفة بالكامل ، اللامتناهي ، فرد الافراد individual of individuals أو الله ذاته [1] .

ولكي نفهم هذا الدليل عند رويس ، علينا أن نعود إلى ما قاله عن امكان الخطأ وانه انما يستلزم الوجود الفعلي الواقعي للوحدة غير المتناهية لفكر واعي ، يمثل كل فكر ممكن [2] . فقد ذهب رويس إلى أن الفكر الخطأ ، هو فكر يصبو إلى أن يكون فكراً تاماً كاملا ازاء الموضوع الذي يختاره . وانه عن طريق المقارنة وحدها بين الفكر غير التام وبين الفكر التام ، يمكن معرفة أن الفكر غير التام ، هو فكر خاطىء .

وحيث أنه لا بد من أن يكون — من الممكن — وجود كمية غير متناهية من الخطأ ، فلا بد من الوجود الفعلي actual لفكر غير متناهي عارف بكل شيء [3] ، هو الله .

ب — الدليل الغائي :

يرى رويس أن الكائن Being الحقيقي (أو الله) هو الموجود الحقيقي لان (ما هو موجود « أو كائن » what is ، أو ما هو حقيقي real ، هو التجسيد الكامل ، في صورة فردية أو في التحقيق الأخير الغائي final للمعنى الداخلي للافكار المتناهية finite ideas) [4] .

ونحن لكي نفهم دليله الغائي هذا ، ينبغي أن نذكر أولا الفرق عنده

---

(١) Magill, F.N., ibid.

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، صفحة ٧٤١ .

(٤) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

بين المعنى الداخلي والمعنى الخارجي للافكار .

فالفكرة idea تبعاً لرويس هي (مثال للارادة ، كما أنها عملية process معرفة) ، أي أن الفكرة ، هي تحقيق جزئي لفعل قصدي purposive ارادي ، يهدف إلى بلوغ تصور أو مفهوم مناسب عن شيء ما [1] .

وهو يقصد **بالمعنى الداخلي** internal للفكرة ، ذلك (التجسيد الواعي للقصد purpose أو الغاية الموجودة في الفكرة . (فأنا ، ان لم أحقق — إلى حد ما — الهدف أو الغاية من تفكيري ، بأن أفكر بطريقة صحيحة ، فلا يمكن القول بأن لدي موضوعاً للتفكير object of thought فأنا حين أفكر في شخص ما ، عليّ أن أفكر بطريقة صحيحة بقدر يكفي — على الاقل — لكي اتمثله بوصفه موضوعاً لتصوري ، أو أن أوحد بينه وبين موضوع تصوري) [2] . وهكذا فالمعنى الداخلي للفكرة ، انما هو وظيفة function ونتيجة consequence للارادة الانسانية ، وللقصد purpose الانساني .

— لكن الافكار تدل أو تشير إلى ما هو خارجها ولا يكون جزءاً من مضموناً وفي هذا الصدد يسأل رويس : كيف يتسنى للفكرة ، بوصفها فكرة أن يكون لها أيضاً معنى ، يبدو خارجاً عن مقصدها الداخلي internal purpose أو غايتها الداخلية ؟

الاجابة عن ذلك تكون في ضوء معرفتنا بالمعنى الخارجي للافكار . **فالمعنى الخارجي** external للفكرة ، هو (التجسيد الكامل للمعنى الداخلي للفكرة) والله عند رويس هو : جملة المعاني الخارجية : The Totality of external meanings is god. [3] بمعنى أنه الكائن Being الذي

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٧٤٢ .

يكون بمثابة التحقيق المطلق لكل الارادات الفرديـــة . ومن ثم فهو الكائن الذي تسعى كل الارادات الفردية لكي تحقق مقصدها ، من خلال ذاته المطلقة .

وبعد أن ينتهي رويس من البرهنة على صحة معرفتنا بوجود الله ، يذكر أهم السمات التي تكون تصورنا أو مفهومنا منه ، ومنها :

(١) ان الله وحده هو الذي يكون موضوعاً للفكر ، لان الله وحده هو الذي يكون وجوده وجوداً حقيقياً [١] .

(٢) ان الذات الالهية وحدة واحدة تتضمن وتحتوي كل الذوات أو النفوس الانسانية لانها تتضمن التحقيق المطلق لكل الارادات المفردة ، ولانها تتضمن جملة المعاني الخارجية للافكار كما تتضمن كل ماله وجود ، لأن ما له وجود خارجي ، ان هو الا افكار في ذهن الذات العارفة التي هي جزء من الذات المطلقة . ولذا يذهب رويس إلى أن الذات المطلقة (أو نفس العالم World-Self واحدة مطلقة تتضمن وتحتوي عـــلى الحقيقة الواقعية كلها بل وتكون هي كل الحقيقة . كما يتضمن وعيها ، وعينا ويعلو عليه بطريقة غير متناهية أو محدودة) [٢] . وهو يؤكد وجود هذه النفس الكلية أو روح العالم ، أو الذات المطلقة (اذ لا مفر من القول بالنفس اللامتناهية ، والا وقعنا في التناقض الذاتي) [٣] .

(٣) وهذه النفس الكلية أو الذات المطلقة أو (الله الحي ، الذي تعرفه المثالية ، ليس هو العلة الاولى بالمعنى الفيزيائي على الاطلاق ، فلا توجد أية خبرة أو تجربة ممكنة ، يمكن أن تتبينه شيئاً من الاشياء ، أو أن توضح أية وقائع خارجية يمكن ان تبرهن على وجوده . الا أنه أكثر واقعية وحقيقة ،

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) Royce, J., The Spirit of Modern Philosophy, p. 840.

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

كما أن وجوده هو الاكثر يقيناً) [1] .

لان الانسان على الرغم من جهله بالعلل الاولى ، الا أنه واضح على الاقل بالنسبة لوجود هذه الذات المطلقة (لانك لو أنكرتها فانك حين تنكرها إنما تثبتها بالفعل) [2] لماذا ؟ لانك جزء منها . فأنت حين تنكرها ، انما تثبت وجودك بهذا الانكار ، وبالتالي تثبت وجودها (فالنفس اللامتناهية ، يتم اثباتها وتأكيدها بالفعل بواسطتك أنت ، عن طريق كل عبارة أو قضية تقولها . أنها موجودة هناك في القلب ، على النحو الذي يوجد عليه جدول الضرب في عقلك) [3] .

(٤) وهكذا فالذات اللامتناهية ، أو الله ، موجود لانه الحقيقة المطلقة التي نشعر بوجودها دائماً ويرى رويس أن هذا المعنى قد اعتدنا عليه وألفناه ، حتى بدون الاشتغال بالفلسفة (فالواقع أن هذه الفكرة مألوفة لنا . وعلى العكس فان الفلسفة تجد صعوبة في أن تجعلك على وعي بها ، وذلك راجع إلى أنها على هذه الدرجة من الإلف والاعتياد . فقد كانوا يقولون لنا في طفولتنا أننا لا نستطيع رؤية الله ، لأنه موجود في كل مكان) [4] .

الا أننا نشعر بوجوده ، لانه موجود في كل مكان ، وموجود فينا (أنه الاجنحة التي تطير بها ، فهو الشاك (أنت حين تشك) وهو الشك . أنك لن نستطيع أن تهرب من وجوده وحضوره ، فأجنحة الصباح لن تساعدك على ذلك . ان هذه الحقيقة أؤكد لك أنها نتيجة منطقية سليمة) [5] .

ويعود رويس إلى التعبير عن هذا المعنى بقوله : (انك لن تستطيع أن

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨٠٣ .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ٨٠٤ .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٨٠٥ .
(٤) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٥) المرجع السابق ، صفحة ٧٠٤ .

تفكر أو أن تتوقف عن التفكير بدونه ، فهو موجود في كل خبراتك اليومية وأنت تعرفه – بطريقة شعورية أو غير شعورية – على أنه موجود) [1] .

ويرى رويس أن عدم معرفتنا بوجود الله فينا ، هي قمة المأساة في حياة الناس (فقمة مأساة ، وجودنا المتناهي ، أنه يعود إلى ذاته باستمرار ، مع أن ذاتـــه لا تستقبله أو تدركـــه (He cames to his own, and his own recieve him not.) [2] . بمعنى أن الله موجود فينا ومعنا ، ومع ذلك لا ندركه . فنحن جزء من ذاته ، ولذا فهو فينا دائماً ، ومع ذلك فذاتنا – التي هي جزء منه لا تدركه . ويؤكد رويس هذا المعنى بقوله (أنه يصبح لحماً في كل حادثة في حياتنا (أي جزءاً لا ينفصل عن حياتنا) ، بينما نحن ننظر في دهشة إلى عالمه ، ونبحث هنا وهناك عن العلل الأولى وعن المعجزات ، ونرجو أن يظهر لنا ، لان ذلك وحده هو الذي يقنعنا) [3] وكأن رويس بهذا يقول : كيف نبحث عن الله خارجاً عنا ، وهو فينا وكيف لا نلتفت إلى وجوده فينا ونجعل وجوده موضع تساؤل وشك ؟ (إن إجابة اللوجوس الدائمة على كل سؤال شاك يكون هو هذا : ألم تكن موجوداً معي منـــذ زمن طويـــل ، ومع ذلك لم تعرفـــني ؟ Hast thou been so long with me, and yet hast thou not known me [4] . حقـــاً (إن هذه الذات المطلقة تتجاوز وعينا وتتعالى عليه ، الا انها مع ذلك ليست بعيدة عن أي واحد منا . لان كلا منا لا يزال يحتوي على شيء من ذلك اللوجوس المقدس Divine Logos) [5] .

(٥) هكذا فالذات المطلقة أو اللوجوس أو الله ، هو الحقيقة الواقعية

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨٠٥ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٤) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٥) المرجع السابق صفحة ٨٣٢ .

الكاملة ، ومن ثم فهـو (الغرض السابق Pre-supposition عـلى جميع الفروض المسبقة)[1] (لأنها تلك الذات التي تعرف كل الحقيقة أو الصدق كوحدة واحدة ... انها الذات اللامتناهية التي تحتوينا ، والتي يكون العالم حاضراً لديها في وحدته ، والتي تكون أمامها كل حقيقة الماضي والمستقبل والحاضر في لحظة أبدية واحدة . وهي الذات التي يكون فيها كل شيء ، الذات التي هي اللوجوس ، أو مالك العالم (مالك الملك world-possessor وهي التي تكون وجودها وحده ، كاملاً على سبيل اليقين)[2] .

(١) المرجع السابق صفحة ٨٠٥ .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ٨٢٦ .

الفصل الثالث :

« الفلسفات غير المثالية »



بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الثالث ـ الفلسفات غير المثالية

اولا : الفلسفة البراجماتية

PRAGMATISM

تعتبر الفلسفة البراجماتية تطويراً للاتجاه التجريبي العلمي ودفعا به إلى نتائجه الطبيعية ، وهذا ما عبر عنه وليم جيمس W. James [1] بقوله (ان البراجماتية اسم جديد لطريقة قديمة في التفكير) ، إذ انها (تمثل اتجاهاً مألوفاً من قبل في الفلسفة ، هو الاتجاه التجريبي) [2].

---

(١) وليم جيمس الفيلسوف الامريكي (١٨٤٢ - ١٩١٠) الذي اشتهرت على يديه الفلسفة البراجماتية وذاعت ، لا في امريكا فقط ، بل كذلك في اوروبا ، واصبحت اكثر ارتباطا بأسمه من ارتباطها بأسم بيرس Ch. S. Peirce مؤسس تلك الفلسفة . وكان وليم جيمس قد درس في بداية حياته العلوم وحصل على درجة الدكتوراه في الطب وعين استاذاً للفسيولوجيا والتشريح بجامعة هارفارد ، ثم انصرف إلى علم النفس ومنه إلى الاهتمام بدراسة الفلسفة . واهم كتاباته : « اصول علم النفس » ١٨٩٠ ، « موجز في علم النفس » ١٨٩٢ ، « ارادة الاعتقاد » ١٨٩٧ ، « البراجماتيزم » ١٩٠٧ .

(٢) James, W. Pragmatism. (In Modern Classical Philosophers), p. 837.

ويكاد يتمثل وجه الاتفاق بين البراجماتية ، وبين التجريبية الانجليزية عند بيكون ولوك وهيوم وميل ، في الاعتماد على الواقع الخارجي والركون اليه كما يتبدى في خبراتنا الحسية . (الا ان البراجماتية تمثل الاتجاه التجريبي — فيما يبدو لي — على نحو أكثر تطرفاً ، وبطريقة اقل تعرضاً للنقد)[1] .

فالجديد في الفلسفة البراجماتية اذن هو : انها استبدلت بالنظر الى الماضي ، النظر إلى المستقبل . فبدلا من ان تهتم بتحليل الاشياء والمعرفة وردها إلى اصولها البسيطة كما فعل لوك وهيوم ، جعلت اهتمامها منصرفاً إلى ربط معارفنا بعالم التجربة ، لا من حيث النشأة او الاصل ، بل من حيث النتائج . ولذا فالفلسفة البراجماتية لا تسأل كيف تنشأ المعرفة او الافكار بقدر ما تسأل عن النتائج التي تترتب على هذه الفكرة او تلك في عالم الواقع .

— والواقع ان البراجماتية ليست مدرسة فلسفية بالمعنى المألوف ، او الذي نفهمه من المدارس الفلسفية الكبرى . فهي لا تأخذ بصحة معتقدات او مبادىء معينة على سبيل الجزم او اليقين has no dogmas[2] . انما يمكن اعتبارها اتجاهاً عاماً يجمع بين عدد من المشتغلين بالفلسفة ، في اطار من شأنه ان يقارب بين مواقفهم ازاء تناولهم مشكلات الفلسفة التقليدية بالدراسة والتحليل .

ولذا فنحن لا نجد في حقيقة الامر فلسفة براجماتية واحدة متمثلة عند عدد من الفلاسفة ، بقدر ما نجد فلسفات براجماتية تتعدد بتعدد المنظور الذي ينظر من خلاله الفلاسفة البراجماتيون . فهناك براجماتية بيرس كما أسسها أو البراجماطيقية (البراجماسية) Pragmaticism كما اسماها فيما بعد . وهناك براجماتية Pragmatism وليم جيمس وبابيني Papini ، وهناك براجماتية شيلر Schiller ذات الطابع الانساني Humanism ،

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ٨٣٨ .

وبراجماتية جون ديوي ذات الطابع الوسلي او الاداتي Instrumentalism فهم جميعاً وان اختلفوا من زوايا متعددة ووجهات نظر مختلفة ، الا ان هناك إطاراً عاماً يجمعهم على نحو يجعلنا نقول عن كل واحد منهم انه فيلسوف براجماتي ذو طابع عملي . ولعل ذلك الطابع العملي او البراجماتي هو الذي يتمثل في عدة سمات مشتركة نتبينها لدى الفلاسفة البراجماتيين ، او ذوي الطابع العملي ، وأهمها :

(١) ان الفيلسوف البراجماتي يولي ظهره — بغير رجعة — لكثير من العادات المتأصلة لدى الفلاسفة المحترفين . فيعرض عن التجريد ، وعن الحلول اللفظية للمشكلات الفلسفية ، وعن الاخذ بالعلل الاولية غير الصحيحة ، أو المبادىء الثابتة ، او الأنساق الفلسفية المغلقة ، او الكيانات المطلقة او الاصول المزعومة [١] .

(٢) إنما يتجه الفيلسوف البراجماتي ، بدلا من ذلك ، إلى دراسة ما هو متعين Concrete ، وحقيقي Real . اي يكون متجهاً إلى دراسة الوقائع Facts ، وإلى الفعل الذي يتناول تلك الوقائع [٢] ، لا بغرض الكشف عن حقائق معينة ، او تحقيق نتائج يقينية ثابتة ، انما من اجل اتباع طريقة تساعد على تحقيق الافكار والمعاني بأسلوب ناجح في الواقع الخارجي .

(٣) وذلك يعني ان الفيلسوف البراجماتي ليس فيلسوفاً دوجماطيقياً يعتقد اعتقاداً جازماً في صحة بعض الافكار . إنما هو فيلسوف حر ، متفتح الذهن امام كل امكانات الطبيعة ، نائياً بنفسه عن كل اصطناع او تظاهر ببلوغ الغاية والنهاية في الصدق [٣] .

من كل ما سبق يمكن ان نحدد اهم سمات الفلسفة البراجماتية اذن :

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨٣٧ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(١) بوصفهـا معبرة عن اتجاهات لا عقلانية Anti-Intellectualist [1] من حيث هي لا تقوم على معاني عقلية ثابتة او تصورات قبلية .

(٢) وبوصفها معبرة عن موقف غير دوجماطيقي يؤمن بمعتقدات ثابتة ويزعم انها هي وحدها الصحيحة دون ما عداها .

(٣) وبوصفها معبرة في الوقت نفسه عن الاتجاه التجريبي ، من حيث ارتباطها بالواقـع التجريبي ، حتى لقـد كان وليم جيمس يصف فلسفته بأنهـا تجريبية متطرفة (او جذرية) Radical Empiricism [2] ، سواء من حيث تصور الفلاسفة البراجماتيين استقلال الموجودات عن العقل المدرك ، او من حيث الاخذ بالتعدد والكثرة في مقابل الكل والوحدة ، وبالتالي الركون إلى ما هو جزئي بدلا من الاقتصار على النظر إلى الكليات[3] .

(٤) بل وبوصفها كذلك قريبة الصلة بالفلسفة الوضعية ، وقد عبر بيرس عن هذا المعنى بقوله ان البراجماتية نوع من الوضعية بمعناها الواسع الشامل [4] ، وذلك لانصراف البراجماتيين عن التصورات الميتافيزيقية المجردة وارتباطهم بالواقع الموضوعي .

(٥) بل وبوصفها أيضاً قريبة الصلة بالفلسفة التحليلية بوجه عام ، وذلك لتحليل الفلاسفة البراجماتيين كثير من المعاني لمعرفة ما هو زائف منها وما هو حقيقي ، وبالتالي المشكلات الفلسفية بعامة والميتافيزيقية بخاصة ، والانتهاء إلى أن أكثرها مشكلات زائفة .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨٣٨ .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٨٣٧ .

(٣) د . زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، صفحة ٢٩ .

(٤) Buchler, J., The Philosophy of Peirce, p. 259.

معنى الفلسفة البراجماتية :

يمكن تحديد معنى البراجماتية ، اذا نظرنا اليها — على حد تعبير وليم جيمس — من حيث هي :

— مجرد منهج الفلسفي .

— ومن حيث هي طريقة واسلوب في التوضيح والتحليل (والبحث) .

— ومن حيث هي نظرية في الصدق (وذلك فيما يتعلق بالمعنى والاعتقاد[1]

ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي :

اولا :

ان البراجماتية « مجرد منهج فقط [2] لتناول كثير من مشكـــلات الميتافيزيقا بالتوضيح والتحديد مثل « السؤال عن العالم : هل هو واحد او كثير ؟ مخير ام مسير ؟ مادي ام روحي ؟ » [3] .

« والمنهج البراجماتي — في مثل هذه الحالات — يهدف إلى تفسير مثل هذه المعاني » ، لا عن طريق مطابقتها للواقع الخارجي ، بل « عن طريق تتبع نتائجها او اثارها الفعلية » [4] . ولذا فالفلسفة البراجماتية « لا تهتم بالانتهاء إلى نتائج فلسفة معينة ، بقدر ما تهتم بطريقة البحث الفلسفي نفسه . انها ليست فلسفة ذات معتقدات ثابتة أو مبادىء محددة ، ما عدا منهجها » [5] ، وذلك لانها هي نفسها مجرد منهج او طريقة في البحث .

---

(١) James, W., Pragmatism (In Modern Classical Philosophers), p. 844.

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٨٣٧ .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٤) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٥) المرجع السابق ، صفحة ٨٣٨ .

ثانياً :

والبراجماتية – بهذا المعنى – اسلوب في توضيح الافكار والمعاني لازالة ما يشوبها من غموض . وفي هذا الصدد يقول وليم جيمس : « لكي نتوصل إلى وضوح كامل دقيق لافكارنا عن شيء ما او عن موضوع ما ، فاننا لا نحتاج الا ان ندخل في اعتبارنا جميع الاثار الحسية المترتبة عملياً على هذه الفكرة ، او المتضمنة في هذا المفهوم ، وكذا جميع ردود الفعل التي يجب ان نتهيأ لها »[1] .

ثالثاً :

كما ان البراجماتية تعني كذلك « نظرية في الصدق »[2] الذي نتوصل اليه من تحليل وتوضيح المعاني والمعتقدات . ومعنى الصدق عند البراجماتيين مرتبط بالنجاح العملي ، او بما يترجم إلى سلوك ناجح . وفي هذا الصدد يقول وليم جيميس ان الافكار تصبح صادقة بقدر ما تساعدنا على ان نربطها بأجزاء اخرى من خبرتنا بطريقة تؤدي إلى سلوك ناجح في الحياة[3] . وذلك طالما ان كل فكرة ، وكذا كل لفظ نسمى به تلك الفكرة ، لا بد وان يكون لها او له قيمة فورية في الواقع الخارجي اشبه بقيمة اوراق النقد . وهو في هذا يقول « ينبغي عليك ان تستخرج من كل لفظ ، قيمته الفورية الفعلية – The Practical Cash-Value ، وان تضعه موضع العمل في نطاق مجرى خبرتك »[4] ، بحيث تكون قيمة الفكرة او اللفظ مرتبطة بنجاح السلوك الذي يؤديه الانسان بناء على اعتقاده في صحتها .

هذا وسوف نعرض فيما يلي لفلسفة بيرس كنموذج للاتجاه البراجماتي المعاصر .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨٣٥ .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ٨٣٩ .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٨٤٠ .
(٤) المرجع السابق ، صفحة ٨٣٨ .

تشارلز ساندرز بيرس

Charles Sanders Peirce

(١٨٣٩ ـ ١٩١٤)

يعتبر بيرس اول رائد لفلسفة البراجماتيزم او الفلسفة العملية ، على الرغم من انها لم تعرف به ، بل عرفت وذاعت بفضل مؤلفات وليم جيمس وجون ديوي . الا ان بيرس كان مفكرها الاول ، فهو الذي انشأ هذه الفلسفة وهو الذي اختار اسمها .

ولد بيرس عام ١٨٣٩ بالولايات المتحدة الاميركية ، ودرس بجامعة هارفارد الفلسفة والمنطق والرياضيات والعلوم ، وتخرج فيها عام ١٨٥٥ . كما حصل على درجة الماجستير في الفلسفة من الجامعة نفسها عام ١٨٦٢ ، وعلى درجة البكالوريوس في الكيمياء عام ١٨٦٣ ،وتوفي عام ١٩١٤ [١] .

وكما تعددت اهتمامات بيرس وتنوعت ، فكذلك تعددت مراحل تطوره الفكري والفلسفي :

---

(١) انظر في هذا بالتفصيل بحثنا بعنوان « المنطق الصحيح عند تشارلز بيرس » بمجلة تراث الانسانية ، مايو ١٩٦٩ – مجلد ٧ عدد ٢ .

– فهو قد تأثر في بداية حياته الفاسفية بكانط ، وظل عاكفاً على دراسة مؤلفاته النقدية (وخاصة كتابه « نقد العقل الخالص ») لمدة تزيد على اربعة اعوام وذلك لاهتمامه بالنقد بصفة عامة ، ونقد العلوم بخاصة .

– ثم تحول (منذ عام ١٨٦٨) عن الفلسفة النقدية الكانطية ، إلى الاخذ بنوع من الواقعية المتمثلة في فلسفة « الفهم المشترك Common Sense عند توماس ريد T. Reid .

– ثم انتهى بعد ذلك إلى موقف رافض للاتجاه المثالي ، وخاصة المثالية الهيجلية التي أصبح « يرفضها في جملتها [١] .

– ثم كانت الصورة الاخيرة التي تطور عليها تفكير بيرس منذ عام ١٨٧٠ ، وهي الفلسفة البراجماتية او الفلسفة العملية .

ولقد نشأت الفلسفة البراجماتية في « النادي الميتافيزيقي « فيما بين عامي ١٨٧٢ ، ١٨٧٤ ، وهو النادي الذي كان يمثل كل من بيرس ووليم جيمس من بين اعضائه ، الاتجاه التجريبي الانجليزي في الفلسفة ، في مقابل الاتجاه الميتافيزيقي المثالي الذي كان متمثلا لدى اغلب اعضائه . وقد قدم بيرس فيه بحثاً نشر في مقالين بعد ذلك بعنوان :

(١) تثبيت الاعتقاد (نوفمبر ١٨٧٧) The Fixation of Belief .

(٢) كيف نوضح افكارنا (يناير ١٨٧٨)
How to make our ideas clear

وهما المقالان اللذان حددا أول ظهور لفلسفة البراجماتيزم في شكلها المطبوع والمنشور .

---

(١) Peirce, C. S., Collected Papers, Vol. I, Par. 368.

فلسفة بيرس :

تتميز فلسفة بيرس بالدقة البالغة ، سواء في تحديد المعاني والافكار او في التعبير عنها . ولما كانت كثير من الالفاظ في نظره غامضة مبهمة ، فقد اضطر إلى وضع وابتداع الفاظ جديدة تكون أكثر وضوحاً ، وتكون في الوقت نفسه أكثر غلظة حتى لا يستسيغها الناس فتنتشر بينهم وتذيع ، ومن ثم تعود إلى الغموض من جديد .

ـ والواقع ان هذا الاتجاه إلى تحديد معاني الالفاظ عند بيرس كان امتداداً لفلسفة فرانسيس بيكون F. Bacon (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) الذي ذهب في كتابه « الاورجانون الجديد » إلى ان « اوهام السوق » Idols of the market Place ، هي الاخطاء التي يقع فيها الناس نتيجة للغموض الموجود في اللغة (فالناس يعتقدون ان عقولهم تتحكم في الالفاظ التي يستخدمونها ، ناسين ان الالفاظ ـ إلى جانب ذلك ـ تعود فتتحكم بدورها في عقولهم وان ذلك هو الذي أصاب الفلسفة والعلوم بالسفطة والجمود)[1] .

ـ كما ان هذا الاتجاه نفسه عند بيرس ، كان ذا اثر كبير وفعال في الاتجاه التحليلي المعاصر في الفلسفة ، لتحليل معاني الفاظ اللغة وعباراتها . وذلك ما يتضح عند كل من برتراند رسل B. Russell ، ولدفيج فتجنشتين L. Wittgenstein رودلف كارنب R. Carnop وغيرهم .

معنى البراجماتيزم عند بيرس :

نشأت كلمة براجماتيزم Pragmatism حين تساءل بيرس عن معنى الفكرة ومعنى العبارة ، ومتى يكون للفكرة معنى ؟ ومتى تكون العبارة

---

(١) (الفصل ٥٩) . Bacon, F.. Novum Organum. Ch. LIX.

صادقة ، ومتى يجوز لنا ان نتكلم عن العبارة بوصفها معبرة عن فكرة ومتى لا يجوز ؟

ولما انتهى بيرس إلى ان « الفكرة هي ما تعمله » ، اي ان معناها يرتبط بنتائجها واثارها العملية المترتبة عليها ، صاغ لنفسه كلمة « براجماتيزم » Pragmatism من كلمـــة Practice التي تدل عـــلى الممارسة والفعل ، والمشتقة بدورها من اللفظ اليوناني « براجما » Πραγμα الذي يدل على الفعل او العمل . ولقد اراد بيرس من استخدامه لكلمة براجماتيزم :

(١) ان تدل على معنى العمل والفعل ، ولذا عادة ما تسمى الفلسفة البراجماتية بأسم الفلسفة العملية او فلسفة الفعل .

(٢) وان تكون في الوقت نفسه كلمة جديدة واضحة المعنى لا لبس فيها ولا غموض يشوبها ، وذلك على خلاف كثير من الالفاظ المستخدمة في الفلسفة مثل المثالية والواقعية وغيرها .

(٣) وان تكون على درجة من الغلاظة والقبح مما يمنع من شيوعها بين الناس حتى لا يصيبها الغموض والابهام ، ويصبح شأنها شأن بقية الالفاظ التي تحتاج إلى ايضاح . الا ان ما كان يخشاه بيرس ويتوقعه قد حدث بالفعل،

فقد شاعت كلمة براجماتيزم بين الناس شيوعاً كبيراً ، واصابها التحوير على يد وليم جيمس وجون ديوي وفرديناند شيلر حين استخدموها بمعنى يختلف إلى حد ما معناها لدى بيرس ، الامر الذي دفعه إلى تعديل الكلمة باضافة حروف زائدة وهي– « Ci » –إلى اللفظ الاصلي وهو Pragmatism فأصبحـــت Pragmaticism ، اي « براجماسيـــة » او « براجماطيقية » لعلها تصبح على درجة من القبح والغلظة – نطقاً او كتابة او سمعاً – مما يحول دون شيوعها مرة اخرى او تحوير معناها ومن ثم غموضها . ولقد عبر بيرس عن ذلك بقوله : (لقد ذاعت كلمة براجماتيزم بمعناها العام بين

الناس ذيوعاً كبيراً ، نتيجة لكتابات عالم النفس الشهير وليم جيمس وخاصة فيما عبر عنــه باسم التجريبية المتطرفة ، وإلى كتابات فرديناند شيلر Ferdinand C.S. Shiller الذي صبغها بصبغة انسانية... حتى لقد اصبحنا نصادف هذه الكلمة من حين لاخر على صفحات الجرائد ، واختلط معناها الحقيقي بالاستخدام الدارج على السنة الناس . ولذا فأنني بعد ان وجود براجماتيي قد ذاعت على هذا النحو ، اعان بالتالي ميلاد كلمة جديدة هي كلمة « البراجماتيسيزم » Pragmaticism بحيث تكون عــلى درجة من القبح تحول دون اختطافها او السطو عليها) [1] .

منهج بيرس الفلسفي :

ان المنهج الذي ينبغي اتباعه عند بيرس هو المنهج العلمي ، وقد رأى بيرس ان يطبقه بالنسبة لنظرية المعرفة ، فذهب إلى ان التفكير الانساني يجب ان يسير على نفس الاساس الذي يسير وفقاً له في معامل الطبيعة . ولمــا كانت الفكرة في العمل لا يتم قبولها الا اذا كانت لها نتائج عملية يمكن مشاهدتها لكل انسان ، فكذلك المعرفة ـــ كائنة ما كانت ـــ لا تستحق هذا الاسم الا اذا كانت لها نتائج عملية يمكن لكل انسان ان يشاهدها [2] . الامر الذي جعله يصوغ فلسفته كلها في شكل المبدأ التالي ، والــذي يعرف **بمبدأ بيرس** : (ادخل في حسابك دائماً اي نوع من الاثار التي يمكن ان تكون موضع الملاحظة الفعلية العملية ، حينما تدرك اية فكرة او اي تصور) [3] .

وبيرس وان كان في هذا الصدد يتفق مع وليم جيمس وجون ديوي في رد المعرفة إلى ما يترتب عليها من نتائج عملية ، الا انه يختلف عنهما في جعلها عامة يمكن لاي انسان ان يشاهد نتائجها العملية ، بينما اصبحت عند جيمس

---

(١) Buchler, J., The Philosophy of Peirce, pp. 254, 5.

(٢) د . زكي نجيب محمود : حياة الفكر في العالم الجديد ، صفحة ١٠٥ .

(٣) Buchler, J., The Philosophy of Peirce, p. 290.

وديوي اقرب إلى ان تكون نسبية تعتمد على ما يدركه الشخص الواحد من نتائج . ولذا فهي بالنسبة لهما تعتبر معرفة ذاتية فردية . ولقد كان هذا الاختلاف بينهما ، من بين الاسباب التي دفعت بيرس إلى تغيير اسم فلسفته من البراجماتيزم إلى البراجماتيسيزم .

اهم المشكلات الفلسفية عند بيرس :

تكاد تدور اغلب فلسفة بيرس حول البحث في مشكلتين اساسيتين هما مشكلة المعنى Meaning ومشكلة الاعتقاد Belief . وان كانت المشكلتان تلتقيان في النهاية حول المفهوم الرئيسي للفلسفة البراجماتية ، وهو العمل او الفعل . ويمكن توضيح ذلك — بأيجاز — على النحو الآتي :

اولا : مشكلة المعنى :

يبدأ بيرس في دراسة مشكلة المعنى من وجهة النظر التجريبية ، فيرى ان اية فكرة انما ترتبط دائماً بالانطباعات الحسية التي نتزود بها عن الاشياء التي هي موضوعات الادراك ، واننا لو اكتفينا بالعقل وحده دون الحس والمعرفة الحسية لما استطعنا ان نتوصل إلى المعرفة الصحيحة . وفي هذا يقول بيرس في معرض نقده لديكارت (انه لم يفطن إلى أن آلية العقل لا تستطيع الا ان تحول المعرفة وتغيرها . لكنها لا يمكن ان تولدها ، ما لم يكن قد تم تزويد العقل بوقائع الملاحظة الحسية) [١] . وهو يؤكد هذا المعنى التجريبي بقوله (ان فكرتنا عن اي شيء ، هي فكرتنا عن الاثار الحسية المترتبة عليه ، واذا كنا نتخيل ان هناك معنى آخر للفكرة غير ذلك ، فاننا نكون بمثابة من يخدع نفسه) [٢] . كما يؤكد ذلك المعنى أيضاً بقوله (ان ما ارمي إلى توضيحه هو انه من المستحيل بالنسبة لاية فكرة موجودة في عقولنا ، ان تكون متعلقة

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٢٤ .

(٢) Peirce, C.S., Chance, Love and Logic, p. 37.

بأي شيء ما عدا الاثار المحسوسة التي ندركها فيه)[1] .

الا ان بيرس لا يقف عند هذه البداية التجريبية ، بل يتجاوزها فيذهب إلى ان معنى الكلمة او العبارة ، لا يتحدد بناء على ترجمتها بألفاظ اخرى ، او عن طريق ذكر مرادفاتها ، والا ظللنا ندور في كلمات ، ونحن نتوهم اننا نكون قد حددنا معنى الكلمة المراد تعريفها . كما لا يكون توضيح معنى اللفظ او العبارة عن طريق دلالتها المباشرة في عالم الاشياء ، والا نكون قد ضيقنا من مجال المعاني إلى حد كبير .

لذا يرى بيرس ان معنى اللفظ او العبارة هو الذي يوجه الانسان او يرشده إلى نوع من السلوك او الفعل . اي ان المعنى في هذه الحالة ليس الا مجموعة ما يمكن للانسان ان يؤديه من سلوك او افعال ، مسترشدا بالكلمة أو مهتدياً بالعبارة . ومن ثم فان ما لا يؤدي إلى سلوك معين او عمل ناجح في الحياة الخارجية ، يصبح بلا معنى ، ويعبر بيرس عن ذلك بقوله (ان معنى الكلمة او العبارة ، انما يقع بأسره في حدود دلالتها على ما يمكن ان يؤدي في الحياة السلوكية بنجاح) .

فاذا ما طبقنا ذلك التحليل بالنسبة للمشكلات الفلسفية ، تبين لنا :

ان السبب في تعذر حل كثير منها لا يرجع إلى كونها أصعب من أن يستطيع الانسان حلها ، إنما إلى انها مشكلات زائفة ، بل هي ليست بالمشكلات أصلاً . وبيرس بهذا ، يفرق بين المشكلات الحقيقية وبين المشكلات الزائفة.

اما المشكلات **الحقيقية** عند بيرس ، فهي مما يحتمل الحل ، إن لم يكن الآن ، فقد يكون ذلك مستقبلا . والمهم في ذلك ان يكون الحل ممكنا . وذلك في مقابل .

المشكلات **الزائفة** عنده ، وهي ما يستحيل حله ، لانها تحتوي على الفاظ

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٤٥ .

أو عبارات خالية من المعنى (أي تلك التي لا ترسم سلوكاً معينا) ، أو بمعنى آخر ما لا يكون موضوعها مما يدخل في حدود الخبرة البشرية فعلاً أو إمكاناً .

ولقد عبر بيرس عن هذا المعنى في مقال له بعنوان « كيف نوضح افكارنا » [1] بقوله ان (كثيراً من الناس أمضوا الساعات الطوال ، وكذا السنوات ، بل وحتى اعمارهم بأكملها ، في محاولة حل مشكلات فلسفية لا حل لها ، لانها تخلو من المعنى ، وبالتالي في الدفاع عما لا يمكن التفكير فيه) [2] .

ويمكن في هذا الصدد ملاحظة التشابه بين البراجماتيين بعامة (وبيرس بخاصة) ، وبين الفلاسفة الوضعيين (وخاصة المنطقيين منهم) ، في القول بزيف كثير من مشكلات الفلسفة . فالمشكلات الزائفة عند البراجماتيين هي التي تصاغ في عبارات زائفة (او خالية من المعنى) ، والعبارات الخالية من المعنى عندهم هي تلك التي تحتوي على الفاظ زائفة مضللة ، وهي تلك التي لا ترسم سلوكاً معيناً .

والمشكلات الزائفة عند الوضعيين هي تلك التي تصاغ في عبارات زائفة او خالية من المعنى . والعبارات الخالية من المعنى عندهم هي تلك التي تحتوي على الفاظ زائفة مضللة ، وهي تلك التي لا تكون لها دلالة في عالم الاشياء والمحسوسات . ويؤكد بيرس هذا المعنى ، اي تشابه موقفه مع موقف الوضعيين ، حين يمثل بيرس للمشكلات الزائفة بمشكلات الميتافيزيقا التقليدية فيقول (ان البراجماتية تهدف إلى اظهار ان كل قضية من قضايا الميتافيزيقا الوجودية ، هي إما خالية من المعنى ، أو انها قضية مضللة ، وبالتالي ينبغي استبعادها . بحيث لا يتبقى في الفلسفة الا مجموعة من المشكلات التي يمكن البحث فيها بأستخدام مناهج الملاحظة الخاصة بالعلوم الصادقة ... وبهذا

---

(١) How to make our ideas clear ? ١٨٧٨ .

(٢) Blanshard, B., Reason and Analysis, p. 192.

المعنى تكون البراجماتية نوعاً من الوضعية بمعناها الواسع الشامل) [١] .

هذا ويمكن التمثيل للمشكلات التي تنشأ عن عدم تحديد المعاني ، بتلك التي تنشأ عن تصور الفلاسفة انهم يختلفون حول معاني محددة ، في حين يكون اختلافهم في استخدام الالفاظ ، لا في المعاني . مثل المشكلة القائمة بين الفلاسفة المثاليين Idealists والفلاسفة الواقعيين Realists حول طبائع الاشياء [٢] ، وفيما اذا كان وجودها يتوقف على الادراك او يرتبط به (وهو موقف الفلاسفة المثاليين الذاتيين وخاصة باركلي Barkley الذي ذهب القول بان الوجود هو الادراك) ، ام ان لها وجوداً منفصلاً عن الذات المدركة لها (وهو موقف الفلاسفة الواقعيين بوجه عام) ؟ .

فنحن لو طبقنا القاعدة البراجماتية بالنسبة لاي موجود خارجي — كالمنضدة مثلا — وجدنا ان المشكلة تزول ، إذ ما الذي يمكن ان يجده الانسان من النتائج العملية في هذه المنضدة اذا صح قول الواقعيين عنها ، وماذا عسى ان يجد فيها اذا صح قول المثاليين عنها ؟ لا اختلاف في التجربة العملية بين الرأيين ، ولذا فهما على اختلافهما في اللفظ متحدان في المعنى ، ومن ثم فلا وجود لمشكلة بينهما . او بعبارة اخرى فالمشكلة هنا انما ترجع إلى الخلط بين معاني العبارات . ولما كان معنى العبارة هو نفسه ما يترتب عليها من عمل ، لزم عن ذلك ان العبارتين اللتين تعبر كل منهما عن احد الاتجاهين الفلسفيين السابقين ، وان اختلفتا في اللفظ ، الا انهما تتحدان في العمل والسلوك ، ومن ثم كانتا متحدتين في المعنى [٣] .

---

(١) Buchler, J., The Philosophy of Peirce, p. 259.

(٢) المثال مأخوذ عن كتاب « حياة الفكر في العالم الجديد » للدكتور زكي نجيب محمود ، صفحة ١٥٥ .

(٣) المرجع السابق ، صفحة ١٥٥ وما بعدها . وانظر كذلك امثلة اخرى لبعض مشكلات الميتافيزيقا من وجهة النظر البراجماتية في المحاضرة الثالثة لوليم جيمس في كتابه « البراجماتيزم » بعنوان « بعض المشكلات الميتافيزيقية على المحك البراجماتي » ، الترجمة العربية للدكتور علي العريان ، صفحة ١٠٨ وما بعدها .

ثانياً : مشكلة الاعتقاد Belief

ويقصد بالاعتقاد هنا ، هو الاعتقاد بصحة فكرة ما ، أو صدق عبارة من العبارات . والاعتقاد مرتبط بالمعنى القائم في الذهن ، سواء كان ذلك معنى فكرة ، فنعتقد انها صحيحة ، او معنى عبارة فنعتقد انها صادقة .

فالاعتقاد اذن اقرب إلى التصديق على صحة المعنى ، ولذا فمشكلة الاعتقاد عند بيرس ترتبط اساساً عنده بمشكلة المعنى ، إذ تؤدي المشكلتان إلى نتيجة واحدة .

فكما ان معنى الكلمة او العبارة ، إنما ينحصر فيما يترتب عليها من سلوك عملي ، فكذلك المقصود بالاعتقاد الذي يتلخص في :

(١) وجود عادة سلوكية معينة ، وهو في هذا يقول (ان اساس الاعتقاد هو اقامة او تكوين عادة معينة)[١] .

(٢) بحيث يشعر الانسان بوجودها .

(٣) وبحيث يستطيع ان يمارسها (فعلاً أو إمكاناً) إزاء ما يقول عنه أو يعتقد انه صواب . ولقد عبر بيرس عن ذلك المعنى بقوله (ان معنى الفكرة التي تعتقد في صحتها هو ما انت على استعداد للقيام به من عمل ازائها)[٢] .

ولتوضيح معنى الاعتقاد نذكر المثال التالي : لنفرض على سبيل المثال ان امامي الآن الة كاتبة ، حينئذ يكون معنى اعتقادي ازاء ما ادركه ، هو طائفة من القواعد التي تحدد سلوكي ازاء هذا الشيء . كأن اتهيأ للكتابة عليها بطريقة معينة ، فأجلس امامها لا خلفها ، واستعد لاستخدام احدى اليدين للضرب على حروف معينة ، واليد الاخرى للضرب على حروف اخرى .

---

(١) Buchler, I., The Philosophy of Peirce, p. 29.

(٢) Peirce, C.S., Collected Papers, Vol. 5, Par. No. 35.
(مجموعة الابحاث لبيرس ، المجلد الخامس ، الفقرة رقم ٣٥) .

الخ هذه النتائج العملية السلوكية التي ترتبت على الاعتقاد بان امامي آلة كاتبة ، هي نفسها معنى ذلك الاعتقاد ومضمونه . اي ان الاعتقاد في هذه الحالة ليس الا جملة الانماط السلوكية ، او انواع الفعــل ، التي تترجم المعنى القائم في الذهن ، والتي نتعود على ممارستها كلما اردنا ان نعبر عن ذلك المعنى .

وبعبارة اخرى ، فهذا السلوك او الفعل هو الذي يترجم المعنى ، اما الاعتقاد في صحة الفكرة ، فهو التعود على ممارسة السلوك او الفعل الذي يترجم للمعنى . إذ يستطيع الانسان ، بناء على صحة اعتقاده في معنى معين ان يمارس ما تعوده من انواع الافعال المختلفة ، كلما عرض له هذا المعنى .

الاعتقاد والشك :

ان معنى الاعتقاد عند بيرس لا يكاد ينفصل عن معنى الشك ، بل هما حالتان متصلتان احداهما بالاخرى ، بمعنى (ان الانتقال من احدى الحالتين إلى الحالة الاخرى ، أمر ممكن) [١] . إذ لو اعتقدنا في صحة فكرة ما بالنسبة لامر معين ، ثم ساكنا ازاءه حسب اعتقادنا فيه ، فوجدنا ما يعطل هذا السلوك او يغيره على اي وجه من الوجوه ، شككنا في صحة اعتقادنا الاول الذي كان باعثاً على ذلك السلوك .

ولتوضيح ذلك نذكر المثالي التالي [٢] : — لنفرض ان امامي ثقلاً من الحديد مثلا ، فمعنى اعتقادي ازاء ما ادرك ، هو طائفة من القواعد التي تحدد سلوكي ازاء هذ الجسم . كأن ادور حوله حين أسير حتى لا اصطدم به ، أو ان اخطو من فوقه حتى لا أتعثر ، واذا اردت حمله يجب ان استعد واتهيأ جسمياً بطريقة معينة تتفق وثقله المنتظر ... الخ . هذه النتائج العملية

---

(١) Peirce, C.S., The Fixation of Belief (In The Philosophy of Peirce, by Buchler, J.), p. 9.

(٢) والمثال مأخوذ من كتاب الدكتور زكي نجيب محمود ، « حياة الفكر في العالم الجديد ، صفحة ١٠٦ .

التي تترتب على الاعتقاد بان امامي ثقلاً من الحديد ، هي نفسها معنى ذلك الاعتقاد ومضمونه .

فأذا ما بدأت في حمل هذا الثقل ، ووجدته خفيفاً على غير ما كنت اتوقع ، وتبين لي انني لم اكن في حاجة إلى مثل هذا الاستعداد الجسمي او ذلك السلوك . فأنني اشك في هذه الحالة ان يكون الثقل الموجود امامي ثقلاً من الحديد ، حتى ولو كان له شكل او لون او حجم الثقل المصنوع من الحديد .

هكذا فالشك يحدث حينما نعتقد في صحة امر معين ، ثم نسلك ازاءه حسب اعتقادنا فيه ، فيظهر ما يعطل هذا السلوك او يغيره بطريقة ما .

ولذا فالشك يحدث كلما وجد خلاف بين السلوك الفعلي والسلوك المتوقع . اما اذا جاء السلوك الذي توقعناه هو نفسه السلوك الذي اجريناه ، ظل اعتقادنا الذي ادى إلى السلوك قائماً ، ولا يكون هناك ما يدعو للشك في صحة ذلك الاعتقاد .

وبيرس يرى ان كثيراً من الاخطاء التي نقع فيها ، سواء في حياتنا اليومية أو في تفكيرنا الفلسفي ، انما يرجع إلى اعتقادنا في صحة كثير من المفاهيم والافكار ، بدون ان نفكر في اختبارها بوصفها على محك التجربة ، مع ان من الممكن ان تكون بعض هذه الافكار والاعتقادات غير صحيحة . والتمسك بمثل هذه الافكار والمعتقدات بلا اختبار ، يؤدي – عند بيرس – إلى نوع من الدوجماطيقية (او الايقانية) ، التي من شأنها ان تحجب عن الانسان المعرفة الصحيحة ، وتعوقه عن اعادة مراجعة وتصحيح كثير مما كان يعتقد في صحته من قبل . وقد عبر بيرس عن هذا المعنى بقوله (ان كثيراً من الناس كانوا يعتزون بأفكار غامضة ، ويجعلونها بمثابة هوايتهم الوحيدة ، وهي في حقيقتها افكار خالية من المعنى ، لدرجة انها يستحيل ، حتى ، أن تكون كاذبة . ومع ذلك فكل منهم كان يحبها حباً جماً ، ويجعلها

رفيقته ليلا ونهاراً ، ويعطيها كل قوته وحياته . وبأختصار فهو كان يعيش معها ، ومن اجلها ، حتى اصبحت جزءاً من كيانه (لحمه وعظامه) ، واذا به يجدها ذات صباح مشرق قد ذهبت ، او اختفت تماماً ، فتذوي حياته معها او بذهابها) [1] .

هكذا قد يتعصب بعض الناس لمعتقداتهم ، ويصعب عليهم — كما يرى بيرس — ان يتخلوا عنها حتى ولو اكتشفوا انها لم تكن صحيحة ، أو حين تصبح موضع شكهم .

مما سبق يتضح ان الشك عند بيرس ينبغي ان يكون شكاً في اعتقاد ما ، ويكون لهذا الشك ما يبرره من حيث الخبرة او السلوك الفعلي . اما اذا قام الشك ، بدون وجود ما يبرره في الخبرة الفعلية ، فهو اذن عنده شك زائف وعلى ذلك ينبغي ان نفرق بين نوعين من الشك :

شك زائف وشك حقيقي .

فالشك الحقيقي : هو الشعور الذي يتملك الانسان حين يكون ازاء موقف لم ينجح فيه السلوك الذي سلكه بناء على اعتقاد معين .

اما الشك الزائف : فهو الشك في اشياء او اعتقادات يسلك ازاءها الانسان على نفس النحو الذي كان يسلكه قبل الشك فيها . ولعل الشك الديكارتي يكون مثلا لذلك الشك الزائف عنده . فديكارت حين شك في وجود العالم الخارجي وفي العقل ، كان سلوكه بالنسبة للاشياء — كالمعقد مثلا او القلم ، قبل الشك فيها ، هو سلوكه بالنسبة لهذه الاشياء بعد شكه فيها . وبالتالي فشكه ليس شكاً حقيقياً ، بل هو شك مصطنع او زائف ، لانه يقتصر على القول دون العمل او الفعل .

هذا ويمكن المقارنة بين الشك عند كل من ديكارات وبيرس كما يلي :

---

(١) Peirce, C.S. Chance, Love and Logic, p. 37.

– ان شك ديكارت شك مصطنع ، بينما شك بيرس شك حقيقي .

– عند ديكارت يبدأ الشك حتى نصل إلى اليقين ، اما الشك عند بيرس فلا يبدأ الا بعد الممارسة السلوكية للاعتقادات .

– ان الفيلسوف عند ديكارت يشك في كل شيء يستطيع ان يشك فيه ، ما لم يجدد مبرراً لعدم الشك فيه . اما عند بيرس فالشك لا يقوم الا اذا كان هناك مبرراً لقيامه (نتيجة للسلوك الفعلي) .

وكأن كل الافكار عند ديكارت يمكن ان تكون موضع شك حتى يثبت انها صحيحة وكأن كل الاعتقادات عند بيرس صحيحة ، حتى يثبت بطلانها (بالممارسة السلوكية) .

هذا ويقارن بيرس بين الشك والاعتقاد على النحو الآتي :

(١) من حيث الموضوع :

ان الشك والاعتقاد موضوعهما واحد ، فالعبارة الواحدة التي يعتقد الانسان مثلا في صوابها ، قد تكون هي نفسها التي يشك في صوابها لو رأى ان سلوكه على اساسها لا يمضي على النحو الذي توقعه ، ويعبر بيرس عن ذلك المعنى بقوله (هناك حالتان للعقل ، هما الشك والاعتقاد ، والانتقال من احداهما إلى الاخرى امر ممكن ، بينما يظل موضوع التفكير هو نفسه واحداً)[١] .

(٢) من حيث العمل أو الفعل :

فحالة الاعتقاد ترتبط بالعمل الذي يتضمن ذلك الاعتقاد ، بينما حالة الشك لا يترتب عليها عمل ، بل يترتب عليها تغيير في الاعتقاد . وهو في

---

(١) Peirce, C.S., The Fixation of Belief (In : The Philosophy of Peirce, by Buchler, J.), p. 9.

هذا يقول (ان اعتقاداتنا تقود وتوجه رغباتنا ، وتشكل افعالنا . لان الاعتقاد يقوم على اساس تكوين نوع من العادة التي تحدد افعالنا وسلوكنا . وهذا ليس قائماً في حالة الشك) [1] .

(٣) من حيث الشعور المصاحب لكل منهما :

فحالة الاعتقاد يصحبها شعور بالاطمئنان ، بينما يكون القلق مصاحباً لحالة الشك (فالشك حالة من القلق ، نحاول ان نحرر انفسنا منها ، بالانتقال إلى حالة الاعتقاد . اما الحالة الثانية ، حالة الاعتقاد ، فهي حالة هدوء لا نريد ان نتخلص منها او أن نغيرها) [2] .

(٤) من حيث تغيير السلوك :

فالاعتقاد وان كان يعني العمل الا انه لا يؤدي إلى تغيير السلوك الذي نسلكه . بينما الشك ، وان كان لا يؤدي إلى عمل ، الا ان القلق المصاحب له يدفع إلى الوصول إلى اعتقاد جديد .

هذا ويسمى بيرس ، الانتقال من حالة الشك إلى حالة الاعتقاد ، باسم « البحث » Inquiry ، أي البحث عن اعتقاد جديد [3] .

الشك وتثبيت الاعتقاد :

يرى بيرس انه من المستحيل ان يعيش الناس في حالة شك مستمرة ، اذ ان الاساس هو الاعتقاد وليس الشك . ولذا فلا بد لهم من اعتقادات ثابته يسلكون على اساسها في الحياة العملية . وهذا ما جعل الناس يميلون إلى تثبيت اعتقاداتهم بوسائل متعددة ، اهمها :

(١) التشبث بالاعتقادات القديمة (وهي اعتقادات فردية) ، حتى

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٠ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

تتكون لدى الناس عادة الاجابة عن مشكلات معينة على النحو الذي اعتقدوا فيه. الا ان تبادل الرأي بين الناس، ومراجعة بعضهم لبعض يؤدي إلى استحالة احتفاظ الفرد الواحد بمعتقداته الخاصة أمداً طويلا. (فالانسان الذي يتمسك بمعتقداته هو، سوف يتبين له بعد حين ان الاخرين يختلفون عنه في معتقداتهم، الامر الذي يؤدي إلى ان تهتز ثقته في معتقداته... ان الواقع الاجتماعي شديد التأثير ضد هذا الاتجاه الفردي في الاعتقاد)[1].

(٢) ولما كان الافراد يتبادلون الرأي في معتقداتهم الفردية، ويراجعونها ظهرت الحاجة إلى اعتقادات جماعية ثابتة، لا فردية. وذلك استناداً إلى سلطة معينة تلزم الناس بالاخذ بها. ولما كان من العسير على المجتمع ان يستخدم سلطته في مراجعة كل اعتقاد تفصيلي جزئي، فقد صرف اهتمامه إلى تثبيت المعتقدات الرئيسة التي تصون المجتمع وتحميه (وهكذا حلت ارادة المجتمع او الدولة، محل ارادة الفرد)[2] في تثبيت الاعتقادات.

(٣) الا ان خير الوسائل عند بيرس لتثبيت الاعتقاد هي الوسيلة العلمية او المنهج العلمي[3] الذي من شأنه ان يجعل صواب ما نعتقده امرا يشاهده كل الناس، فنخرج بالفكرة من مجرد كونها اعتقاداً ذاتياً عند احد الافراد لنجعلها حقاً عاماً للناس جميعاً. وبحيث يأتي تطبيقها في كل حالة على صورة واحدة، وبذا يكون لها معنى واحد عند الناس جميعاً، ولا يتغير معناها بتغير الافراد او الشعوب او المكان او الزمان، وهذه هي الطريقة التي يتفاهم بها العلماء. وفي هذا الصدد يقول بيرس (اننا لو استطعنا ان ننشيء (مجتمعاً معملياً)، اي مجتمعاً يتم التفاهم فيه على النحو الذي يتم عليه بين العلماء في المعمل، لانتهينا إلى معنى الحق من غير منازع او خلاف).

---

(١) المرجع السابق، صفحة ١٢.
(٢) المرجع السابق، صفحة ١٣.
(٣) المرجع السابق، صفحة ١٨.

ثانياً : الفلسفة الوضعية (التجريبية) المعاصرة

عادة يطلق على الفلسفة الوضعية المعاصرة اسماء متعددة ، تعتبر في كثير من الكتب التي تتناول الفلسفة المعاصرة ، كما لو كانت كلها مترادفة . فهي تسمى احيـــاناً : « بالوضعية الجديـــدة » New-Positivism أو بأسماء أخرى مثل : « الوضعية المنطقيـــة » Logical Positivism ، او « التجريبية المنطقية » Logical Empiricism ، او « التجريبية المتسقة » Consisitent Empiricism ، او « التجريبيـــة العلميـــة » Scientific Empiricism ، او « الوضعية الجديدة المنطقية » Logical new Postivism وكما تختلف وتتعـــدد الاسماء التي تسمي هـــذا الاتجاه الفلسفي ، او هـــذه الحركة الفلسفية المعاصرة ، نجـــد ان هناك اختلافاً ايضاً بين مؤرخي الفلسفة المعاصرة حول المساحة التي تشغلها تلك الحركة الفلسفية الجديدة بالنسبة للفكر الفلسفي المعاصر . فهناك من يقصرها على الفلسفة الوضعية المنطقية ، او التجريبية المنطقية وحدها ، وهناك من يجعل مداها يتسع فيستوعب الصورة التي تطورت عليها ، وعرفت بالتجريبية العلمية او الوضعية المنطقية الجديدة .

كما ان هناك من يجعلها مقصورة على الفلاسفة الذين اسسوا هذا الاتجاه (اي : جماعة فينا) ، ومن استمروا فيه كذلك ، وهناك من يجعلها تنسحب على كل المدارس التي ايدت هذا الاتجاه مثل مدرستي برلين وبراغ .

كما ان هناك من يربط بين هذه الفلسفة الوضعية ، وبين بعض من كانت تربطهم علاقات صداقة مع مؤسسيها (مثل فتجنشتين وكارل بوبر) ، او بين بعض من تعاطفوا مع وجهات نظر معينة في هذه الفلسفة مثل : كواين W.V. Quine أو برتراند رسل أو كايلا E. Kaila أو نايس A. Naess وغيرهم .

بل ان هناك من استخدام اسم الوضعية المنطقية ، بطريقة مضللة ، على نحو موسع لكي يشتمل على « فلسفة التحليل » ، أو « فلسفة اللغة العادية » اللتين تطورتا في اكسفورد وكمبردج .

والواقع انه اذا كانت الفروق قليلة نسبياً بين صور الفلسفة الوضعية الجديدة ، فان هذا لا يبرر ان تكون الفروق بينها وبين فلسفات اخرى معاصرة ، هي قليلة بدورها . حقاً ان هناك ما هو مشترك من افكار وتصورات بين الفلسفة الوضعية الجديدة وبين فلسفة التحليل مثلا او الفلسفة البراجماتية ، الا ان هذا لا يعني انها جميعاً توضع في كفة واحدة ، على انها تمثل فلسفة واحدة .

فعلى الرغم من ان البراجماتية نوع من الفلسفة التجريبية او الفلسفة الوضعية كما ذكر بيرس [١] الا انها ليست منطقية بالمعنى المعاصر . وحقاً ان اغلب الوضعيين الجدد يستخدمون التحليل منهجاً ، الا ان استخدام التحليل أداة أو منهجاً ، لا يجعل من الاداة والنتيجة المترتبة على استخدامها امراً واحداً ، ومن ثم لا يجعل من الفلسفة الوضعية الجديدة كلها فلسفة تحليل ، خاصة لو كان التحليل فلسفياً أكثر منه منطقياً .

والواقع ان الخلط ليس مقصوراً على فلسفة التحليل والوضعية الجديدة ، بل ينسحب كذلك إلى الربط او الخلط بين الوضعية الجديدة وبين الواقعية الجديدة . وسوف تتضح هذه الفروق بين تلك الاتجاهات المختلفة : الوضعية الجديدة ، والواقعية الجديدة ، وفلسفة التحليل ، والفلسفة البراجماتية ، من تحليلنا لتلك الفلسفات المختلفة والنماذج التي تمثلها . وقد سبقت الاشارة إلى البراجماتية ، متمثلة في فلسفة كل من وليم جيمس وتشارلز بيرس . ومن ثم فسوف نتناول الفلسفات الثلاث الاخرى المتبقية على النحو التالي :

---

(١) انظر صفحة   من كتابنا الحالي .

اولا : الفلسفة الوضعية الجديدة

New - Positivism

ولها بدورها عدة صور تتبدى عليها :

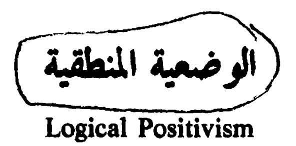
(١) صورتها الاولى ، التي نشأت عليها في النمسا ، والتي عرفت بين اعضاء (جماعة فينا) ، وسميت (بالوضعية المنطقية) او (التجريبية المنطقية).

(٢) الصورة الثانية ، التي تطورت عليها بعد انتهاء جماعة فينا ، والتي عرفت فيها بأسم (التجريبية العلمية) .

(٣) الصورة الاخيرة ، التي ارتبطت فيها بالنزعة التحليلية او استخدام المنهج التحليلي .

والواقع ان الصورتين الاخيرتين مرتبطتان على نحو وثيق ، ولذا سنتناول الصورة الاولى على حدة ، والصورتين الثانية والثالثة معاً تحت عنوان التجريبية العلمية .

وفيما يلي تفصيل ما اوجزناه :



الوضعية المنطقية

Logical Positivism

« الوضعية المنطقية » Logical Positivism ، اسم اطلقه عام ١٩٣١ كل من بلومبرج A.E. Blumberg وهيربرت فايجل Herbart Feigl على مجموعة من الافكار الفلسفية التي اخذ بها اعضاء جماعة فينا .

وجماعة فينا Viennes Circle (Der Wiener Kreis) كانت قد تكونت

منذ عام ١٩٠٧ ، حينمـــا اجتمع عـــالم الرياضيات هانز هان Hans Hahn وعـــالم الاقتصاد أوتو نويرات Otto Neurath ، والعـــالم الفيزيائي فيليب فرانك Phillipp Frank ، وقـــد أصبحوا جميعاً من الاعضاء البارزين في جماعة فينا ، اجتمعوا لكي يكونوا جماعة لمناقشة فلسفة العلم . وكان املهم ايجاد ومناقشة العلم الذي يحقق ويبرز الاهمية الكبرى في التفكير العلمي لكل من الرياضيات ، والمنطق ، والفيزياء النظرية ، بدون استبعاد المبدأ العام عند ارنست ماخ E. Mach (١٨٩٥ - ١٩٠١) [١] ، والذي مؤداه ان العلم في اساسه ، هو وصف للتجربة أو الخبرة . وكحل لمشكلاتهم بدأوا يتجهون إلى الفلسفة الوضعية عند بوانكارية H. Poincare (١٨٥٤- ١٩١٢) [٢] ، ومن ثم بدأوا يضعون المبادىء العامة ، او الخطوط العريضة للفلسفة الوضعية المنطقية ، كمحاولة منهم للتوفيق بين موقف كل من ارنست ماخ وهنري بوانكاريه .

وهكذا كانت (هذه الجماعة في بدايتها مجرد منتدى يجتمع فيه هؤلاء العلماء والفلاسفة ، أكثر من كونها حركة فلسفية ، وحين تبين لهم ان لديهم اهتماماً مشتركاً بمشكلات معينة ، بدأ أعضاء الجماعة يجتمعون بأنتظام لمناقشة هذه المشكلات) [٣] .

ولقد بدأ تكوين جماعة فينا الفعلي منذ عام ١٩٢٢ حينما دعى مورتس شليك M. Schlick (١٨٨٢ - ١٩٣٦) بناء على ايعاز من اعضاء الجماعة إلى فينا - (كما دعي ماخ من قبل) - للعمل كأستاذ لفلسفة العلوم الاستقرائية

---

(١) وأهم كتبه : Popular Scientific Lectures عام ١٨٩٨ .

(٢) وكان اهتمامه منصرفاً إلى المشكلات المشتركة بين الفيزياء والفلسفة . وكانت اراؤه تعكس تأثير الفلسفة الوضعية ، وان كان يبدو أكثر قرباً من الفلسفة البراجماتية . اما اهم كتبه ، فهي : العلم والفرض Science & Hypothesis والعلم والمنهج Science and Method وافكار اخيرة Dernières Pensées

(٣) من مقدمة اير A. J. Ayer لكتاب « الوضعية المنطقية » . Logical Pasitivism

او الطبيعية بجامعة فينا . وكان شليك قد درس على يد ماكس بلانك [1] واشتهر وعرف كمفسر وشارح لنظرية اينشتين في النسبية ، الا انه كان شديد الاهتمام بالمشكلات الكلاسيكية في الفلسفة ، على نحو لم يكن موجودا عند ماخ . وسرعان ما اصبح شليك – لشخصيته ومواهبه المتعددة – موجهاً لفريق النقاش الموجود في جماعة فينا التي بدأت تنمو وتزدهر ، خاصة بعد ان انضم اليها – بالاضافة إلى اوتو نويراث وفيليب فرانك وهانزهـان المؤسسين الاصليين لها ، وفضلا عن شليك الذي اعتبر رئيساً لها ومؤسساً كذلك – كل من فريدريش فايزمان F. Waissmann وادجار تسلزل Edgar Zilsel وبيلافون يوهـوس Bela von Juhos وفيليكـس كاوفمان Felix Kaufmann وهربرت فايجل H. Feigl وفيكتور كرافت Victor Kraft ، وكارل منجر Karl Menger وكورت جيدل Kurt Gödel وغيرهم .

وفي عام ١٩٢٦ دعى رودلف كارنب R. Carnap (١٨٩١ – ١٩٧٠) إلى فينا استاذاً للفلسفة بجامعتها ، وسرعان ما اصبح عضواً اساسياً في مناقشات جماعة فينا ، كما اصبح ينظر اليه بعد ذلك على انه المعبر تعبيراً حقيقياً عن افكارها ، وذلك لانه كان اكثر اعضاء الجماعة سهولة ويسرا وطلاقة في تعبيره عن افكارها . وكان كارنب قد درس الفيزياء والرياضيات بجامعة ينا Jena متأثرا في هذا بأراء جوتلوب فريجه G. Frege ، ومع ذلك ، فهو – شأنه شأن اغلب اعضاء الجماعة – كان قد استمد افكاره الفلسفية الرئيسة من كل من ماخ ورسل .

ولقد نشأت في عام ١٩٢٨ جماعة متميزة – من بين اعضاء جماعة فينا – عرفت بأسم (جمعية ارنست ماخ) E. Mach Society (Verein E. Mach)

---

(١) Max Plank صاحب نظرية الكم ، او ميكانيكا الكم Quantum theory الذي اقترحها عام ١٩٠٠ .

جعلت موضوع اهتمامهــا الرئيسي هــو (تنمية وتطوير وتوسيع لنظرة العلمية ، وايجاد الادوات Instruments العقلية للفلسفــة التجريبية الحديثة) ، وكان ذلك تأكيداً للاتجاه العلمي والتجريبي لدى اعضاء جماعة فينا .

هذا ويمكن ان نتبين وجود ثلاثة جوانب ، اثرت – تاريخياً – في نشأة هذه الحركة الفلسفية الجديدة :

(١) انها تأثرت بالفلسفتين التجريبية والوضعية السابقتين ، وخاصة عند هيوم وميل وماخ . وكذا عند بوانكاريه .

(٢) كما تأثرت بعلم المناهج الخاص بالعلم التجريبي ، كما تطور على يد العلماء منذ منتصف القرن التاسع عشر ، مثل : هلموبولتز وماخ وبوانكاريه ودوهيم وبولتزمان واينشتين .

(٣) كما تأثرت بالمنطق الرمزي والتحليل المنطقي للغة ، كما تطورا على وجه الخصوص عند كل من فريجه وهوايتهد ورسل وفتجنشتين .

ولعل ذلك ما يتضح من البيان Manifesto الذي اعده ثلاثة من مؤسسي هذه الجماعة للاعلان عن فلسفتهم .

فقد اعد كارنب وهان ونويراث عام ١٩٢٩ – ترحيباً بعودة شليك إلى فينا بعد زيارته كأستاذ زائر لجامعة ستانفورد بكاليفورنيا بالولايات المتحدة الامريكية ، اعدوا بياناً بعنوان : (النظرة العلمية للعالم : عند جماعة فينا) The Scientific World View : The Vienna Circle (Wissenschaftliche Weltaufassung Der - Wiener Kreis) الذي قدم شرحاً لموقف الجماعة الفلسفي ، ووجهة نظرهم تجاه المشكلات التي تتعلق بفلسفة الرياضيات وبالعلوم الطبيعية والاجتماعية ، بغرض ايجاد حل لتلك المشكلات) [1] .

---

(١) من مقدمة اير لكتاب « الوضعية المنطقية » ، صفحة ٤ .

كما اهتم البيان كذلك (بابراز موضع هذه الجماعة في تاريخ الفلسفة ، فبعد ان كانوا يزعمون الاهتمام بتطوير التراث النمسوي الفيني الذي ازدهر في نهاية القرن التاسع عشر ، متمثلا في ابحاث بعض العلماء مثل ارنست ماخ ، ولدفيج بولتزمان ، وبعض الفلاسفة مثل فرانز برنتانو ،) [1] ، ارادوا ان يؤصلوا موقفهم بوجه عام ، ولذا فقد تتبع هذا البيان مبادىء جماعة فينا وتعاليمها ، بردها إلى الوضعين من امثال هيوم وماخ ، وإلى الباحثين في المنهج مثل هلمهولتز Helmholtz وهنري بوانكاريه ودوهيم Duhem واينشتين Einstein ، وإلى المناطقة منذ ليبنتز حتى رسل ، وإلى فلاسفة اخلاق المنفعة منذ ابيقور حتى ميل ، وإلى علماء الاجتماع مثل فيورباخ Feuerbach ومـــاركس Marx وسبنسر Spencer وكـــارل منجر وغيرهم . (فبدأ كاتبوا الاعلان في وضع قائمة لفلاسفة اعتبروهم بمثابة المصدر الرئيسي لابحاثهم ، فذكروا هيوم وفلاسفة التنوير واوجست كونت وجون ستوارث ميـــل Mill وريتشارد افيناريوس R. Avenarius وماخ من الفلاسفة التجريبيين والوضعيين . وهلمهولتز وريمان ، وماخ وبوانكاريه وانريك Enrique ودوغيم وبولتزمان واينشتين من فلاسفة العلم الطبيعي وفتجنشتين من المنطقيين ، سواء كانوا ممن يهتمون بالمنطق الخالص او بالمنطق التطبيقـــي . وباش Pasch ، وفيلاتي ، وبـــيري ، وهيلبرت D. Hilbert من أصحاب المذهب البديهي . وابيقور ، وهيوم وبنتام ، وميل ، وكونت ، وسبنسر ، وفيورباخ ، وماركس ، وميلر — لير Müller — Lyer ، وبوبر لينكويس ، وكارل منجر الكبير مـــن الاخلاقيين والاجتماعيين ذوي الاتجاه الوضعي . وهي قائمة مدهشة ، وان كانت تعبر عن وجهة نظر كاتبيها . فهم مثلا كانوا يتكلمون عن لينتز ، لا من اجل ميتافيزيقاه ، بل من أجل منطقه ، وعن ماركس لا من اجل

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

منطقة او ميتافيزيقاه ، بل من اجل طريقته العلمية في البحث في التاريخ)[1] .

ولكي تجعل هذه الجماعة نتائجها معروفة على نطاق واسع في العالم ، بدأت في تنظيم سلسلة من المؤتمرات عقد اولهـا في براغ Prague عام ١٩٢٩ كمؤتمر رياضي وفيزيائي ، وليس كمؤتمر فلسفي. ثم تلته عدة مؤتمرات على فترات متتابعة خلال الثلاثينات في كونجزبرج Königsberg وكوبنهاجن وبراغ وباريس وكمبردج . ولقد وسعت هذه الاجتماعات من نظرة اعضاء الجماعة وزادت من طموحهم في تطوير الوضعية المنطقية كحركة فلسفية عالمية .

ومما هو جدير بالذكر ان هناك فيلسوفين عادة ما يتم الربط بينهما وبين جماعة فينا ، وهما : لدنيج فينجشتين (النمسوي الذي انتقل بعد ذلك إلى كمبردج) وكارل بوبر (النيوزيلندي الذي انتقل كذلك من بعد إلى انجلترا) فهذان الفيلسوفان لم يكونا عضوين بالجماعة ، انما كانت لهما مناقشات موسعة وشبه منتظمة مع اعضائها ، وخاصة فتجنشتين الذي كانت تربطه صلة وثيقة بكل من شليك وفايزمان .

حقاً انه كان لكتاب فتجنشتين (رسالة منطقية فلسفية) Tractatus الذي ذاعت شهرته ، ابلغ الاثر في حركة الوضعية المنطقية ، سواء في فينا أو غيرها ، لكن ذلك لا يعني ان جماعة فينا قد استمدت كل ايحاءاتها الفلسفية من هذا الكتاب . فشليك نفسه كان قد توصل في كتابه عن نظرية المعرفة الذي ظهرت طبعته الاولى عام ١٩١٨ إلى مفهوم للفلسفة مماثل تقريباً لمفهوم فتجنشتين ، فضلا عن وجود نوع من التصرف في رسالة فتجنشتين ، الذي كان يرفضه بعض اعضاء جماعة فينا وخاصة نويراث . الا ان اعضاء الجماعة ككل قبلوا كتاب فتجنشتين في جملته ، واعتبروه عرضاً وتمثيلا حقيقياً لوجهة نظرهم في الفلسفة والمنطق . وعلى الرغم من عدم انضمام

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

فتجنشتين رسمياً إلى جماعة فينا ، الا انه كانت تربطه صلات شخصية بكثير من اعضائها ، وعلى الاقل بشليك وفايزمان . وقد استمر تأثيره فيهما حتى بعد رحيله إلى كمبردج عام ١٩٢٩) [1] .

وحقاً ان كارل بوبر كان متعاطفاً مع جماعة فينا ، حتى انه نشر كتابه الشهير « منطق الكشف العلمي » في منشورات هذه الجماعة ، والذي خصصه لتوضيح معنى فلسفة العلم . الا انه لم يكن ابداً واحداً من جماعة فينا ولا عضواً فيها ، على الرغم من ان النتائج التي ينتهي اليها ، والتي تتشابه مع نتائج الوضعيين المنطقيين ، تقرب بينه وبينهم أكثر مما توضح اوجه الخلاف بينهما .

ولقد بدأ اعضاء جماعة فينا (ينشرون افكارهم في المجلة السنوية للفلسفة Annalen Der Philosophie ابتداء من عام ١٩٣٠ ، والتي غيروا اسمها بعد ذلك إلى مجلة « المعرفة » Erkenntnis بعد ان اصبح كارنب ورايشنباخ الناشرين المسئولين عن اصدارها) [2] . وظلت هذه المجلة لمدة عشر سنوات (من ١٩٣٠ إلى ١٩٤٠) هي المعبرة عن اراء تلك الجماعة [3] .

كما اصدرت الجماعة سلسلة من المقالات التي تدور حول موضوعات ذات طابع موحد باسم : (منشورات جمعية ارنست ماخ) Veröffentlichungen des Vereines Ernst Mach وذلك منذ عام ١٩٢٨ حتى عام ١٩٣٤ ، ثم باسم (العلم الموحد) Einheitswissenschaft وقد قام على نشرها نويراث منذ عام ١٩٣٤ وحتى عام ١٩٣٨ . كما قامت

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٥ .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٦ .

(٣) وقد انتقلت هذه المجلة إلى الهوج عام ١٩٣٨ ، واصبحت تسمى بأسم « مجلة العلم الموحد » Journal of Unified Science منذ ذلك الوقت إلى ان توقفت عن الصدور عام ١٩٤٠ .

الجماعة بأصدار (سلسلة من الكتب باشراف شليك وفيليب فرانك باسم « كتابات عن النظرة العلمية للعالم » Schriften Zun Wissenscha ftliche Weltauffassung ، وقد ساهم شليك بالكتابة في هذه السلسلة عن فلسفة الاخلاق بعنوان « اسئلة في علم الاخلاق » عام ١٩٣٠ Fragen der Ethik ، كما ساهم فيليب فرانك بكتاب عن «قانون السببية وحدوده » ، وساهم كارنب بكتابه الهام عن « البناء المنطقي للغة » عام ١٩٣٤ Logische Syntax der Sprace وساهم نويـــراث بكتاب في في علم الاجتماع ، كما ساهم كارل بوبر بكتابه الشهير عن « منطق الكشف العلمي ») [١] .

وعلى الرغم من ان (حركة الوضعية المنطقية كانت تزداد قوة خلال الثلاثينات كانت جماعة فينا قد بدأت تتفكك) . فقد بارح كارنب عام ١٩٣١ فينا إلى براغ ، كما رحـــل فايجل في السنة نفسها إلى ايوا Lowa ثم بعد ذلك إلى منيسوتا Minnesota ، وكادت مناقشات الجماعـــة تنحصر بين شليك وفايزمان وهان . لكن هانزهان توفي عام ١٩٣٤ ، كما رحل رودلف كارنب بعد ذلك من براغ عام ١٩٣٦ إلى شيكاغو ، كما قتل شايلك في السنة نفسها بيد طالب مأفون اغتاله عند مدخل جامعة فينا .

كما تم حل (جمعية ارنست ماخ) رسمياً عام ١٩٣٨ ، ولم تعد مطبوعات الجماعة تباع بعد ذلك في البلاد الناطقة باللغة الالمانية .

كما هاجر نويراث إلى هولندا وحاول ان يقوم بمحاولة لاستمرار الجماعة فأعاد اصدار مجلة المعرفة بعد ان غير اسمها إلى « مجلة العلم الموحد» ، وتغير بالتالي مكان ظهورها من فينا إلى الهوج ثم توقفت عن الصدور بعد ذلك عام ١٩٤٠ .

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

وقد انتقل اوتو نويراث بعد ذلك إلى انجلترا هو وفايزمان وكارل بوبر ، كما تبع تسلزل وكاوفمان كلا من فايجل وكارنب ومنجر وجيدل وهمبل وفرانك وتارسكي في الرحيل إلى الولايات المتحدة الامريكية. وهكذا بدأت الوضعية المنطقية (المتمركزة حول جماعة فينا) تتفكك كحركة وبدأ ذوبانها او امتصاصها في حركة التجريبية العلمية او الوضعية العلمية العالمية .

اهم السمات الفكرية للفلسفة الوضعية المنطقية :

يمكن القول بأن اهم السمات او الملامح الرئيسة لحركة الوضعية المنطقة تتلخص فيما يلي :

- التأكيد على الاتجاه العلمي .
- التأكيد على وحدة العلم .
- التأكيد على الاتجاه التجريبي الوضعي على نحو يجعلها متميزة عن التجريبية والوضعية السابقتين .
- التأكيد على التحليل المنطقي للغة (وهو مما يميز هذه الحركة الفلسفية عن التجريبية السابقة) .
- التأكيد على ان وظيفة الفلسفة وعملها ، هو تحليل المعرفة ، وخاصة المتعلقة بالعلم .
- التأكيد على ان المنهج المتبع في هذا الصدد عندهم ، هو تحليل لغة العلم .

وسوف تتضح هذه السمات من التحليل التالي لموقف فلاسفة جماعة فينا من بعض المشكلات والموضوعات ، منها :

اولا : نقد الفلسفة التقليدية :

ويمكن توضيح نقدهم للفلسفة التقليدية بوجه عام من خلال تصورهم لوظيفة الفلسفة ومهمتها . فالفلسفة لم تعد عند جماعة فينا او عند الوضعيين المنطقيين بصفة عامة ، هي بناء الانساق الفلسفية المتكاملة ، ولا التوصل إلى معتقدات فلسفية معينة ، بقدر ما كانت عندهم هي فعل يتناول المشكلات والموضوعات الفلسفية بالتحليل والتوضيح . ومن ثم فالفلسفة عندهم فاعلية ونشاط ، وليست معتقدات وأنساق ونظم متكاملة .

والوضعيون المنطقيون كانوا متأثرين في هذا الصدد إلى اقصى حـد بارنست ماخ . فقد كان ماخ ينكر انه فيلسوف ، وانه كان يحاول — على حد تعبيره — ان يوحد العلم ، وان يخلصه طبقاً لذلك من كل العناصر الفلسفية التقليدية بعامة ، والميتافيزيقية بخاصة . ولذا فلم يكن مطلبه الاساسي ان يقيم فلسفة بالمعنى التقليدي ، الا ان ما قام به من دراسات وابحاث كان — بالرغم من ذلك — هو نفسه فلسفة .

ولقد كان الاتجاه العام لدى اعضاء جماعة فينا مماثلا لذلك الرأي الذي ذهب اليه ماخ ، باستثناء مورتس شليك الذي كان يذهب إلى ان الفلسفة بدأت بناء على الوضعية المنطقية — تتحول تحولا جديد . الا ان الوضعية المنطقية لم تكن مع ذلك ، هي نفسها عنده فلسفة .

ولقد ذهب كارنب — على خلاف شليك — وطبقاً للاتجاه العام عند الوضعيين المنطقيين إلى القول (باننا لا نجيب عن اسئلة فلسفية ، وبدلا من ذلك فنحن نرفض جميع الاسئلة الفلسفية ، سواء كانت تتعلق بالميتافيزيقا أو نظرية المعرفة او الاخلاق لان اهتمامنا هو بالتحليل المنطقي) [1] . فالفلسفة عنده ينبغي استبعادها لاعادة بعثها او احيائها . ومما لا شك فيه ان هذا الاتجاه

---

(1) Carnap, R., The Physical Language as the Universal language of Science. (In : Readings in Twentieth Century Philosophy), p. 393.

المعاند للفلسفة او المعارض لها يمكن تفسيره جزئياً على انه رد فعل للفلسفة الالمانية المثالية وبعدها عن العلم التجريبي .

والواقع ان رفض الوضعيين الناطقة للفلسغة التقليدية ، كان الهدف منه مزدوجاً : رفض الفلسفة المثالية ، ورفض الميتافيزيقا ، وذلك لحساب العلم والتفكير العلمي فالوضعيون المناطقة كانوا يعتقدون انهم انما يوسعون من نطاق العلم بالنسبة لكل مساحة الحـق او الصـدق النسقي Systematic Truth وانهم يحتاجون من اجل تحقيق هذا الهدف إلى تفنيد واستبعاد مطلب المثاليين القائلين بنوع خاص من الميل إلى اكتساب معرفة تجاوز المعرفة العلمية .

الا ان هذا الا يعني ان تصبح الفلسفة عندهم منافسة للعلم ، (فالفلسفة بالنسبة لاعضاء جماعة فينا ، كانت تعني بدرجة او اخرى نفس ما يعنيه منطق العلم Logic of Science . فالفلسفة — في نظرهم — عليهـا ان تحلل كلا من البنية Structure الخاصة بالعلم ، والمفاهيم او التصورات الاساسية فيه . ومن ثم فهي لا تضيف أية معرفة جديدة للعلم الوضعي ، بقدر ما تلقي عليه الضوء . ولم تكن المشكلة الاساسية عندهم هي مشكلة التوصل إلى نسق من عبارات فلسفية ، بقدر ما هي توضيح معنى التصورات والمفاهيم العلمية الاساسية والمناهج المنطقية . ولقد كان فتجنشتين يرى انه كان من المستحيل ان نتكلم بطريقة ذات معنى عن اللغة نفسها . لكن كارنب — من جهـة اخرى — قرر امكان قيام ما بعـد اللغة « او اللغة الشارحة » — Meta Language الرمزية ، مؤسسة على البناء المنطقي Logical Syntax وهي التي يكون من الممكن — من خلالها — الكلام بطريقة ذات معنى عن اللغة العادية وعن لغة العلم [١] .

---

(١) Delfgaauw, B., Twentieh Century Philosophy, p. 150.

ولقد كان كارنب (يعتقد ان فلسفة جماعة فينا ، قد وضعت حداً او نهاية للصراع غير المجدي بين الانساق الفلسفية المختلفة . وهو كان يعتبر الفلسفة – مثل فتجنشتين – فاعلية ونشاطاً Activity أكثر من كونها نسقاً ، وبالتالي كان أكثر تركيزاً على التناول الفلسفي العملي للمشكلات ، أكثر من الفلسفة نفسها) [١] .

كما اخذ شليك بمبدأ فتجنشتين الذي أورده في رسالته المنطقية الفلسفية ، ومؤداه ان الفلسفة فاعلية ونشاط ، وطبقه على أوسع مدى . فهو يذهب إلى ان الفلسفة انما تقوم على الفعل الذي يوضح ما الذي يتكون منه معنى العبارة ، أي ان الفلسفة فعل صامت للاشارة إلى المعنى . ولعل هذا ما كان يقصده شليك او هو قريب في معناه ، من معنى قوله (ان الفاعلية الفلسفية لاعطاء المعنى هي كل المعرفة العلمية او هي الفها وياؤها) ، فهذه العبارة عند شليك تعتبر نموذجاً للفلسفة الوضعية المنطقية في مرحلتها الاولى [٢] .

ثانيا : ارتباطها وتعبيرها عن الاتجاه التجريبي الوضعي :

اذا كانت الفلسفة الوضعية ترفض الاتجاه المثالي ، كما اسلفنا القول ، فما هو الاتجاه الاخر البديل الذي يمكن ان تأخذ به ؟ .

ليس هو الاتجاه الواقعي الجديد ، وان كانت الوضعية المنطقية قد وجدت في الواقعية الجديدة تربة خصبة ، امتداداً لبعض افكارها كما سوف يتضح فيما بعد . ولو كانت الوضعية المنطقية هي البديل للمثالية المرفوضة ، لكان رفض المثالية مقصوراً على الوضعيين المناطقة وحدهم ، مع ان هذا ليس واردا . فالتحليليون ، وخاصة مور ، والواقعيون الجدد ، وغيرهم – كما أسلفنا في مقدمة هذا الكتاب ، يشاركون الوضعيين المناطقة في رفض الفلسفة المثالية .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٥١ .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

الواقع ان رفض الوضعيين الجدد للمثالية ، راجع إلى ان الوضعية المنطقية هي امتداداً للفلسفتين الوضعية والتجريبية ، المتمثلتين من قبل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وهذا واضح من البيان العالمي الذي اشرنا اليه من قبل وقد ورد فيه ذكر تجريبية هيوم وميل وماخ ، ووضعية كونت وبوانكاريه ، بوصفهما من العناصر التي اثرت في افكار جماعة فينا او فلسفة الوضعية المنطقية .

مما لا شك فيه ان الوضعية المنطقية اذن هي فلسفة تجريبية ، وهذا ما عبر عنه هانزهان بشكل صريح في مؤتمر براغ بقوله : (اننا نعرف انفسنا على اننا استمرار للحركة التجريبية في الفلسفة) [1] .

الا انها تختلف عن الفلسفة التجريبية التقليدية : (فعلى حين احتفظت الوضعية المنطقية بفكرة الفلاسفة التجريبية ، وأبقت عليها ، فانها في الوقت نفسه أرادت ان تعيد بناء المنطق ، لا يرده كما فعل ميل إلى التجربة والخبرة انما بالتعرف إلى حقيقته التي لفتت اللوجسطيقا « أو المنطق الرياضي الحديث النظر اليها . وهكذا حاولت جماعة فينا ان تربط التراث التجريبي بالتطور الجديد في المنطق) [2] .

وبعبارة اخرى فان (نقطتي الانطلاق في هذه الفلسفة الجديدة كانتا : التجربة Experience او الخبرة ، والمنطق . ولقد كانت العلاقـة بين التجربة او الخبرة ، وبين المنطق ، في الوقت نفسه ، احدى المشكلات الاساسية التي تواجه الوضعية الجديدة) [3] . حقاً كان هؤلاء الفلاسفة مثل الوضعيين السابقين – تجريبيين جذريين متسقين . ومع ذلك ، فهم على خلاف الوضعيين السابقين ، يركزون بحزم على الحاجة إلى تناول ما هو معطي

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٤٦ .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ١٤٣ .
(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

تجريبياً ، بفكر منطقي غير تجريبي .

ولقد ركز الوضعيون الجدد ـ من الناحية التجريبية ـ على مبدأ التحقيق (او تحقيق المعاني) Principle of Verification على الرغم من ان هذا المبدأ كان قد اتخذ صياغات متعددة . ومع ذلك فما يعنيه هو ، ان معنى او دلالة الحكم او العبارة Statement (Satz) ، انما يتحدد بالطريقة التي يمكن بواسطتها تحقيق هذا الحكم .

وهذا التحقيق انما يوجد في الاثبات Confirmation بواسطة الادراك الحسي Perception التجريبي [1] . وعلى ذلك (فجميع الاحكام التي لا نستطيع ـ من حيث المبدأ ـ اثباتها ، بالادراك التجريبي ، هو بالمعنى الحرفي للكلمة ، مجرد لغو Non - Sense ، اذ لا يوجد اي معنى او دلالة يمكن ان تنسب اليها) [2] .

كما اعتبر الوضعيون ان ما يمكن ان يكون اساس تحقيق المعاني ، هو وجود الاشياء او الوقائع التجريبية ، على اعتبار ان جملة الواقع الخارجي Reality هو نفسه جملة الوقائع المعطاة Given في التجربة . (وهكذا فما يمكن اثباته عن طريق الوقائع Facts هو وحده ما يمكن ان يكون له معنى) ، فاذا جاء متفقاً مع الوقائع وحالتها كان صادقاً ، وان جاء متناقضاً مع الوقائع او غير معبر عن حالتها كان كاذباً .

اما ان كان لا هو متفق مع الوقائع ، ولا هو متناقض غير متفق معها ، لا يكون اذن صادقاً ولا كاذباً ، بل يكون خالياً من المعنى . ولقد طبق الوضعيون المناطقة هذا المبدأ في رفضهم للميتافيزيقا ، باعتبار ان قضاياها ، هي من هذا القبيل ، اي الخالي من المعنى . وذلك ما سوف يتضح مما يلي :

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٤٦ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

ثالثاً / رفض الميتافيزيقا :

تطبيقاً لمبدأ تحقيق المعاني ذهب الوضعيون المناطقة إلى رفض الميتافيزيقا التقليدية على اساس ان قضاياها خالية من المعنى ، طالما انه لا توجد طريقة ممكنة للتحقق منها بواسطـــة التجربة . فهم يذهبون إلى انه لا توجد اية تجربة ممكنة تجعلنا نتحقق من قضايا مثل : « المطلق خارج الزمان » ، او « الجوهر اساس الوجود » [1] .

— والواقع ان رفض الميتافيزيقا التقليدية لم يكن وقفاً على الوضعيين المعاصرين ، بل سبقهم إلى ذلك الوضعيون والتجريبيون السابقون ، بل وحتى كذلك كانط . فقد وصف هيوم الميتافيزيقا التقليدية بأنها سفسطة ووهم . كما رفض كانط والكانطيون الجدد دعوى هذه الميتافيزيقا بأن تكون صورة من صور المعرفة النظرية ، واراد كانط ان يستبدل بها ميتافيزيقا اخرى تكون شبيهة بالعلم او مقامة على غراره . كما اعتبر اوجست كونت ان التفكير الميتافيزيقي لا يمثل الا مرحلة من مراحل الفكر ينبغي ان يتجاوزها إلى المرحلة الوضعية . كما بحث ارنست ماخ في كيفية استبعاد كل العناصر الميتافيزيقية من العلم .

— لكن ، بينما رفض النقاد السابقون الميتافيزيقا ، حين اعتبروها عقيمة فارغة ، او عديمة الفائدة Useless او الجدوى ، او انها غير علمية Unscientific . الان ان الوضعيين المناطقة اقاموا رفضهم لها — بنـــاء على ما ذهب اليه فتجنشتين في « الرسالة المنطقية الفلسفية » — على انها خالية من المعنى meaningless او انها مجرد لغـــو . فهم يذهبون إلى ان قضايا الميتافيزيقا ، ليست صادقة ولا كاذبة ، بل هي جميعها لا معنى لها . فمما لا معنى له عندهم ، ان نثبت او ان ننفي — على حد سواء — مثلا القول

---

(١) انظر رفض المعاصرين وتحليلهم لفكرة الجوهر مثلا في كتابنا « مدخل إلى الميتافيزيقا » ، صفحة ٥٨ وما بعدها .

بان « المطلق مجاوز للزمان » ، لانها مما لا يمكن تحقيقها . (ان الاحكام الميتافيزيقية ، لا هي متناقضة مع الوقائع ، ولا هي مما تثبتها الوقائع ، ولذا فلا هي بالاحكام الصادقة ، ولا هي بالاحكام غير الصادقة ، انما هي عندهم بكل بساطة – تخلو من المعنى ، بلا معنى ، مجرد لغو)[1] .

رابعاً : استخدام المنطق والتحليل المنطقي :

الواقع ان اراء جماعة فينا بالنسبة لموضوعات الفلسفة التقليدية (قد تم توضيحها بالسؤال عن المشكلات الظاهرة Apparent . ولقد تم ابراز وتوضيح هذه المشكلات بطريقة شبه كاملة عند كارنب . فكل المشكلات التي لا يمكن – من حيث المبدأ – حلها منطقياً وتجريبياً ، هي مشكلات ظاهرة (او جلية واضحة) . وهكذا فجميع المشكلات الميتافيزيقية – مأخوذة بمعناها الواسع جداً – مثل طبيعة الواقع ، ومعنى العالم او الوجود Existence الخارجي – هذه المشكلات ، هي عند جماعة فينا ، مشكلات ظاهرة .

ولقد اعتقد اعضاء الجماعة انه مما لا معنى له ان نسأل مثل هذه الاسئلة ، طالما ان الاجابات عنها لا يمكن تحقيقها . فالاجابات بهذا الشكل لا تكون صادقة ، ولا تكون غير صادقة ، انما هي ببساطة ، مجرد كلام خال من المعنى او مجرد لغو)[2] .

ولكي تتم التفرقة بين العبارات ذات المعنى وبين العبارات الخالية من المعنى ، على مستوى الفلسفة والعلم ، فانه من الضروري – عند الوضعيين – ان يتم تحليل العبارات التي تساق فيها قضايا الفلسفة والعلم ، تحليلا منطقياً وخاصة من ناحية بنية اللغة ، وهذا ما قام به الوضعيون المنطقيون ، وخاصة كارنب .

---

(١) Delfgaauw, B., Twentieth Century Philosophy, p. 146.

(٢) المرجع السابق ، صفحة ١٥١ .

لكن ليس معنى ان الوضعيين كانوا قد اخذوا باللوجسطقيا « أو المنطق الرياضي » Logistics ، ليس معناه ان يتم الربط او التوحيد بينه وبين الفلسفة الوضعية الجديدة (فكما ان المنطق ، بالمعنى الكلاسيكي ، هو المنهج الذي كان يستخدمه الفلاسفة على اختلاف مدارسهم الفكرية ، فكذلك المنطق الجديد او اللوجسطيقا ، هو منهج يتم استخدامه لدى فلاسفة مختلفين حقاً ان اعضاء جماعة فينا دائماً ما كانوا يأخذون بالمنطق الجديد او اللوجسطيقا منهجاً ، الا ان هذا لا يستلزم ان يكون كل تطبيق عملي للوجسطيقا مقصوراً على الوضعيين الجدد .

فهناك – من جهة اخرى – عدد كبير من الفلاسفة الذين استخدموا المنطق الجديد ، بدون ان يكونوا من الوضعيين الجدد ، مثل الواقعيين الجدد « براتراندرسل » ، والتوماويين الجدد « بوشنسكي » Bochenski وفييز Feys وغيرهم)[1] .

والتحليل المنطقي عندهم يتجه إلى رد عبارات اللغة التي عادة ما تكون هي عبارات مركبة ، إلى ابسط انواع العبارات التي يمكن ان تقارن بالواقع الخارجي ، ومن ثم يمكن الحكم عليها بالصدق او بالكذب . ولذا عادة ما تسمى تلك العبارات بالعبارات الاساسية[2] وكان يسميها شليك وبعض الوضعيين باسم عبـــارات البروتوكول Protocol Sentences . لكن ما الذي تشير اليه العبارة الاساسية او تدل عليه في الواقع حتى يمكن مقارنتها به ؟ انها عندهم تقارن بمـــا يصلنا من هذا الواقع من معطيات تجريبية Empirical Data ولذا (فهذه المعطيات التجريبية ، ينبغي – في المقام الاول –

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٤٥ .

(٢) وهي التي كان يسميها فتجنشتين باسم العبارات الابتدائية Elementary Propositions (Elementarsätze) ، او القضايا الذرية Atomic Propositions انظر كتابنا عن « لفييج فتجنشتين ، صفحة ٢٠٦ وما بعدها .

عند الوضعيين الجدد ، تحديدها بوضوح . والعبارة التي تتكلم بوضوح عن معطي تجريبي ، كانت تسمى عندهم بعبارة البروتوكول (Protokollsatz [1]) وهذا ما جعل كثير من الوضعيين المنطقيين يعكفون على تحليل المعطى الحسي ومعناه ، كما هو الحال عند آير وغيره فيما بعد .

الا ان الوضعيين الجدد لم يكونوا متفقين اتفاقاً كاملا حول طبيعة ومدى أو مجال Scope هذه العبارات الاساسية . فعبارات البروتوكول عند شليك مثلا هي (تلك العبارات التي تتضمن يقيناً مطلقاً ليس موضعاً للسؤال ، لان النظرية والـواقع يصبحان في اتصال مباشر احدهما بالاخر في مثل هـذه القضايا . ولقد كان شليك يفضل احياناً استخدام اسم « قضايا الملاحظة » (Beobacht - ungssätze) Observation statements ذاهبـا إلى ان عبارات البروتوكول — لأنها تحتوي على عناصر افتراضية [2] — إنما تتعلق بمرحلة أبعد) [3] .

اما نويراث — من جهة اخرى — (فقد رفض نظرة شلياك ، لانه اعتبر ان تعبيرات مثل « الصدق المطلق » ، و « اليقين الذي لا يكون موضعاً لسؤال » ، و « الواقع Reality ، انها تتضمن عناصر ميتافيزيقية ينبغي رفضها بدورها) [4] .

وهكذا تفقد عبارة البروتوكول المعنى الذي عرفت به عند شليك ، واليقين المسلم به ابتداء ، تفقد هذا المعنى عند نويراث ، ويصبح معناها عنده (انها عبارة ذات دلالة او معنى عملي خالص . فهي قائمة عنده ، على التوافق والاتساق الداخلي للفكر Inward Coherence ، وليس عـلى

---

(١) Delfgaauw, Twentieth Century Philosophy, p. 147.

(٢) اي افتراض وجود العالم الخارجي كأساس للمعطيات الحسية .

(٣) المرجع السابق ، صفحة ١٤٧ .

(٤) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

الرابطة التي تربط بين العبارة وبين الواقع . وعلى ذلك فالطبيعة الافتراضية لعبارة البروتوكول — في نظر نويراث — لا تقلل على الاطلاق من معناها او دلالتها الاساسية ، حيث ان اية عبارة ، عنده ، لا يمكن الا ان تكون افتراضية) [1] .

(٢) التجريبية العلمية

Scientific Empiricism

ان حركة التجريبية العلمية هي الصورة أو الامتداد المنظور لجماعة فينا أو التجريبية المنطقية . ومن ثم فهي حركة فلسفية أوسع من جماعة فينا ، اذ تتضمن بالاضافة إلى فلاسفة التجريبية المنطقية — مجموعات من الفلاسفة ، لهم افكار ووجهات نظر قريبة من بلدان مختلفة . كما تسمى ايضاً هذه الحركة الوضعية — في مرحلتها الجديدة — باسم حركة العلم الموحد ، وذلك تأكيداً منهم على الاهتمام بالعلم وفلسفته ، ووجهة النظر التي تتناوله بوصفه موحدا .

والواقع انه نتيجة لذيوع وانتشار افكار وتحليلات جماعة فينا ، او الوضعيين المناطقة ، بدأت تتكون لهذه الجماعة شعب في برلين وبراغ ، ومن ثم لم تعد مقصورة على فينا وحدها [1] .

فقد قامت في برلين تحت رعاية (جمعية ارنست ماخ) وجمعية الفلسفة التجريبية ، قامت جمعية تعرف باسم « جمعية برلين للفلسفة العلمية » Berlin Society for Scientific Philosophy ، بـرئاسة هـانز رايشنباخ H. Reichenbach وعضوية عدد من المهتمين بفلسفة العلم مثل : فالتر

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ١٤٣ .

دوبسلاف Walter Dubislav ، وريتشارد فون ميزيس R. von Mises وكورت جريللنج Kurt Grelling ، واوتو هلمر O. Helmer ، وكارل همبـــل Carl Hempel ، وهـــيرتسبرج A. Hertzberg ، وكروتش K. Krosch ، وشتّراوس M. Strauss .

ولم تكن مدرسة برلين وحدها هي المؤيدة للفلسفة التجريبية العلمية، إنما هذا مـــا نتبينه كذلك لدى مدرستّي : وارسو Warsaw School البولندية ، وكمبردج للفلسفة التحليلية Cambridge School for Analytic Philosophy . وبصفة عامة ، فقد زاد الاهتمام بأراء جماعة فينا ، والميل إلى تبنيها ، وازدادت اهميتها :

(١) فقد اكد الفلاسفة الامريكيون مثل موريس C. W. Morris على صلة الوضعية المنطقية بالفلسفة البراجماتية الامريكية ، كما اجتذبت الوضعية المنطقية انتباه عدد من الفلاسفة الامريكيين المعاصرين مثل ارنست ناجل E. Nagel ، وكواين W. V. Quine اللذين زارا فينا وكذلك براغ . وكذا انتباه عـــدد من الفلاسفة الذين انتقلوا إلى امريكا مثل برونشفيك E. Brunsvik ، وجومبيرز H. Gomperz ، وفيليكس كاوفمان F. Kaufmann ، وادجار تسلزل E. Zilsel فضلاً عن ريتشارد فون ميزيس ولويس روجيه .

(٢) وفي انجلترا اجتذبت الوضعية المنطقية انتباع عدد من فلاسفة كمبردج التحليليين ، مثل سوزان ستبنج S. Stebbing وجون ويزدم J. Wisdom وفلاسفة اكسفورد مثل جلبرت رآيل G. Ryle والفرد جولزآير A.J. Ayer الذي شارك لفتّرة ما في مناقشات الجماعة وودجر J.H. Woodger ، كما كـــان فيلسوف كمبردج اللامع فرانك رامزي F. Ramsey احد كبار المؤيدين لفلسفة جماعة فينا ، لكنه توفي عام ١٩٣٠ عن ٢٦ عاماً فقط .

(٣) وفي فرنسا بدأ اهتمام فلاسفة العلم يتجه إلى الوضعية المنطقية ، مثل لويس روجيه L. Rougier (الذي انتقل بعد ذلك إلى الولايات المتحدة الامريكية) ، ومثـل بول M. Boll كـما رحبت جماعـة « التوماويين الجدد » Neo-Thomists بريادة جنرال فويمان General Vouillemin بنقد الوضعية المنطقية للفلسفة المثالية بوجه عام .

(٤) اما في الدول الاسكندينافية ، فقد كان الطريق ممهداً بالفلسفة اللاميتافيزيقية عند هيجر ستروم Hagerstrom ، فظهر عـدد من الفلاسفة الذين يتعاطفون مع الوضعية المنطقية ، بل ويؤيدون اهدافها مثل : اينو كايلا Eino Kaila و (من فنلندا) وارني نايس Arne Maess (من النرويج) ، وآيـك بتزيل Ake Petzall ويورجن يورجنسن Jorgen Jorgensen (من الدانمارك) ، الذين كانـوا بمثابة من يمثلون ويدافعون عن الحركة العالمية المتمركزة حول الوضعية المنطقية .

(٥) كما بدأ اهتمام عدد كبير من الفلاسفة التجريبيين من مدرسة الابسولا Opsala بالوضعية المنطقية ، وكذا عدد من الفلاسفة الهولنديين من تلاميذ الفيلسوف مانوري Manury الذين كانوا يتابعون ما يسمى بدراسة الدلالات .

(٦) اما الفلاسفة الالمان ، فقد كانوا مبتعدين ، متحفظين ، باستثناء مدرسة برلين ، فضلا عن مجموعة مونشتر Munster من المناطقة وعلى رأسهم هنريش شولتز H. Scholtz .

(٧) كما كان هناك اتفاق كبير بين جماعة فينا وبين مجموعة هامة من الفلاسفة والمناطقة البولنديين مثل يان لوكاشيفتش Jan Lukasiewicz ، وليـزنفسكـي Lesnievsky ، وتشيفسنك ، وكوتـاربنسكي Kotarbinsky ، واجدوتشيفسك ، والفرد تارسكي A. Tarsky ، وخاصة الاخير الذي كان له تأثير كبير في اعضاء جماعة فينا ولاسيما كارنب من الوضعيين المنطقيين .

اهم السمات الفكرية للتجريبية العلمية :

يلاحظ بصفة عامة ان الخطوط العامة للفلسفة التجريبية العلمية تكاد تتفق اتفاقاً اساسياً مع افكار واتجاه التجريبية المنطقية وخاصة من حيث التركيز على : وحدة العلم وعلى تحليل اللغة . الا ان هذا الاتفاق الذي يجمعهما معاً في اطار واحد ، وهو اطار الوضعية الجديدة ، لا يزيل الفروق بينهما وذلك يتضح مما يلي :

أ — ففي التجريبية العلمية يتم التركيز بصفة عامة على وحدة العلم Unity of Science وذلك من عدة زوايا :

(١) الزاوية المنطقية : فهم يعتقدون بوجود وحدة منطقية للغة العلم ، كما ان التصورات الخاصة بالفروع المختلفة للعلم ليست مختلفة اساساً في النوع ، انما تنتمي كلها إلى نسق أو نظام واحد متسق Coherent System ووحدة العلم — من هذه الزاوية — ترتبط ارتباطاً كبيراً عندهم بما يسمى بالفلسفة الطبيعية Physicalism (او النزهة الطبيعية) (التي ترد قضايا اللغة إلى عبارات تتكلم عن موضوعات طبيعية) .

(٢) الزاوية التطبيقية : فقد اعتبر التجريبيون العلميون ان هناك مهمة تطبيقية او عملية في المرحلة الراهنة للتطور ، يمكنها ان توصلنا إلى افضل مواءمة متبادلة لاستخدام المصطلحات في مختلف فروع العلم . وبما انه لا توجد حتى الان وحدة في قوانين العلم ، فان هدف التطور المقبل للعلم — في نظرهم — هو ان يتوصل ، اذا كان ذلك ممكناً ، إلى مجموعة بسيطة من القوانين الاساسية المترابطة ، والتي يمكن الاستدلال منها على القوانين الخاصة بالفروع المختلفة للعلم ، بما في ذلك قوانين العلوم الانسانية .

ب — وفي التجريبية العلمية ، يعتبر تحليل اللغة ، احد المناهج الرئيسة او الاساسية في فلسفة العلم ، او بالاحرى في علم العلم Science of Science

لكن ، في حين ركزت الوضعية المنطقية أساساً على الجانب المنطقي من هذا التحليل ، فان التجريبية العلمية قد اخذت بالتحليل وطبقته في مختلف المجالات ، بما في ذلك تحليل الجوانب البيولوجية (الحيوية) والسوسيولوجية (الاجتماعية) للغة والمعرفة . وهم في هذا يجدون تأييداً من البراجماتيين الأول وخاصة بيرس C. S. Peirce

وهكذا ينهي تطور التجريبية العلمية ، او الوضعية الجديدة بوجه عام إلى نوع من النظرية الشاملة العامـــة عن العلاقات Signs ، او السميوطيقا Semiotic ، كأساس للفلسفة .

هذا وسوف تتضح هذه السمات من خلال عرضنا لموقف التجريبيين العلميين (او الوضعية الجديدة بوجه عام) من بعض المشكلات والموضوعات مثل :

نظرية المعرفة :

كان الكانطيون الجدد يذهبون أحياناً إلى ان الفلسفة يمكن ردها إلى نظرية المعرفة ، التي تناقش موضوعات مثل «حقيقة او واقعية العالم الخارجي» الا ان الوضعيين الجدد يذهبون إلى ان القضايا التي تتناول « العالم الخارجي » External World ، هي خاليـــة من المعنى ، شأنها شأن القضايا التي تتكلم عن « المطلق » او « الاشياء في ذاتها » . لانه لا توجد طريقة ممكنة للتحقق من القول القائل بان هناك عالماً خارجياً ، أو القول القائل بعدم وجود عالم خارجي مستقل عن خبرتنا . فالفلسفة الواقعية Realism وكذا الفلسفة المثالية Idealism ، بوصفهما فلسفتان في المعرفة ، خاليتان من المعنى على حد سواء من هذا المنظور .

وهكذا ، وبقدر ما يكون لنظرية المعرفة اي مضمون او محتوى ، فانه يرد — عندهم — إلى علم النفس ، أو إلى عبارات تتكلم عن وظائف وافعال العقل الانساني ، وهذه ليست لها علاقة بالفلسفة .

الاخلاق :

يختلف الوضعيون الجدد (وضعيون منطقيون وتجريبيون علميون) حول الاخلاق بوجه عام . حقاً انهم جميعاً يرفضون اي نوع من الاخلاق المتعالية Transcendental ، او اية محاولة لاقامة « عـــالم للقيم » Realm of values اعـــلى من عالم الخبرة والتجربة . وبذلك تصبح القضايا التي تتكلم عن القيم — من هذه الزاوية — داخلة في المجال العام للميتافيزيقا الترنسندنتالية (المتعالية) ، ومن ثم تكون مرفوضة لديهم بوصفها خالية من المعنى . (ولقد كانت المشكلة في الاخلاق والجمال ، هي التي اثارت اهتمام شليك منذ البداية ، طالما ان العبارات الخلقية والجمالية ، ليست احكاماً عن وقائع ، انما هي احكام — قيمة) [1] . ولقد حاول شليك ان يحرر الاخلاق مـــن عناصرهـــا الميتافيزيقية ، بردهـــا إلى نظرية طبيعية Naturalistic ، شبيهة بالنظرية النفعية Quasi-Utilitarianism (واتبع في ذلك تراثاً تجريبياً قديماً ، متناولا الاحكام الخلقية بوصفها احكاماً تجريبية ، معتبراً ان صحتها Validity انما تعتمد على علاقتها بسعادة الانسان . وهو بهذا ينتهي إلى نوع من فلسفة المنفعة Utilitarianism أو مذهب السعادة Eudemonism [2] .

الا ان اغلب الوضعيين الجدد كانوا يعتبرون ان قضايا الاخلاق والجمال ليست بذات مضمون تجريبي ، ومن ثم فقد ذهب كل من كارنب وآير مثلا إلى ان ما يؤخذ عادة على انها قضايا اخلاقية ، ليست في حقيقتها قضايا على الاطلاق . فالقول بأن « السرقة خطأ » او « شر » مثلا ، يرى الوضعيون الجدد انها لا تشكل قضية تجريبية عن السرقة ، كما انها لا تربط السرقة بنوع من المجال الترنسندنتالي او المتعالي . فالقول بأن « السرقة خطأ » ، إما انه

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٥٠ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

يكون معبراً عن مشاعرنا تجاه السرقة ، اي مشاعرنا بعدم الموافقة ، او — بدلا من ذلك — (وآراء الوضعيين تختلف في هذا الصدد) ، هو محاولة لرد الاخرين عن السرقة . وهو في كلتا الحالتين لا ينقل الينا خبراً جديداً .

(ولقد أدت محاولات الوضعيين الجدد ، لحل المشكلة الاخلاقية — بطرق مختلفة — إلى تناول الاخلاق اجتماعياً ، وكذا إلى السؤال عما اذا كانت صحة Validity الحكم الخلقي قد حل محله السؤال عن كيفيـــة صياغة أو تكوين حكم — القيمة) [1] . والواقع ان تحليل الاحكام الخلقية اصبح موضع اهتمام كثير من الفلاسفة المعاصرين ، سواء كانوا من الوضعيين الجدد او لم يكونوا ، مثل آير ومور وهير وغيرهم .

الخلو من المعنى (او اللغو) الفلسفي :

هكذا بدأ فلاسفة الوضعية الجديدة يهتمون بتحليل احكام وعبارات الاخلاق والجمال ، بدلا من قولهم انها عبارات خالية من المعنى . حقاً انهم كانوا قد اوضحوا وفسروا — بصفة عامة — قولهم بأن القضايا الفلسفية خالية من المعنى ، بانهم انمـــا يقصدون انها ينقصها « المعنى المعـــرفي » Cognitive ، اما القضايا الاخلاقية فهي ذات ارتباطات نفسية ، وهـــذا ما يميزها عن مجرد العبارات التي تكون خليطاً من كلمات . فالعبارة القائلة بان « السرقة خطأ » ، تختلف اختلافاً عن مجرد تجميع لمقاطع خالية من المعنى .

الا ان الحقيقة كما يراها الوضعيون ، ان مثل هذه « العبارات » او « التقريرات » ، لا توصل لنا او تنقل معرفة — كما يظن انها تفعل — عن وجود ، او وصف لنوع من الكيان Entity او الموجود الجزئي ، لان العلم وحده هو الذي يمكن ان يزودنا بمثل هذه المعلومات او المعرفة . وما

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

ينطبق على قضايا الاخلاق ينطبق بدوره عندهم على قضايا الميتافيزيقا كذلك ، بل والفلسفة بوجه عام .

ومع ذلك ، فلم ينصرف كل الفلاسفة إلى وصف أشيا الموجودات أو الكيانات Pseudo-Entities مثـــل « المطلق » Absolute أو « القيم » Values أو « العالم الخارجي » External World . بل ان كثيراً منهم قد اهتم اساساً بالمفاهيم والتصورات ذات الصورة التجريبية Empirical-Looking ، مثل : « الواقعة » fact ، و « الشيء » Thing و « الخاصية » Property ، و « العلاقـــة » Relation . ومحاضرات رسل عن الذرية المنطقية ، و « رسالة » فتجنشتين ، كلها أمثلة لمثل هذه المحاولات .

وعلى أية حال ، فقد ذهب فتجنشتين إلى ان الفقرات من « رسالته المنطقية الفلسفية » ، التي تتكلم عن الوقائع ، او التي حاول فيها ان يوضح كيف ان القضايا يمكن ان يتصور الوقائع ، ينبغي رفضها في نهاية الامر بوصفها فقرات خالية من المعنى ، او بوصفها محاولات لقول ما لا يمكن قوله ، بل اظهاره فقط .

لانه من المستحيل من حيث المبدأ ، أن نتجاوز لغتنا لكي نناقش ما تتكلم عنه لغتنا . فالفلسفة هي نشاط للتوضيح ، وهي ليست نظرية .

ولقد أخذ شليك بمبدأ فتجنشتين الذي اورده في رسالته المنطقية الفلسفية ، ومؤداه ان الفلسفة فاعلية Activity ونشاط ، وطبقه على أوسع مدى . فهو يذهب إلى ان الفلسفة إنما تقوم على الفعل Deed الذي يوضح ما الذي يتكون منه معنى العبارة . اي ان الفلسفة هي فعل صامت للاشارة إلى المعنى . ومعنى أية قضية لا يمكن ان يقوم في قضايا اخرى . ومن ثم فنحن لكي نوضح ، علينا في النهاية ان نعبر إلى ما بعد القضايا ، او ان نتجاوز القضايا إلى ما ورائها ، أي إلى الخبرة والتجربة التي تقوم فيها معاني القضايا .

ولقد كسبت هذه النظرة عدداً قليلا من المؤيدين ، وبصفة عامة ، فقد كان هناك قبول للقول بان الفلاسفة لا يمكنهم تجنب صياغة قضايا وجودية من النوع الذي قدمه فتجنشتين في رسالته المنطقية الفلسفية . وانه قد يكون من قبيل المفارقة ، القول بأن جميع القضايا التي تتكلم — مثلا — عن العلاقة بين الوقائع وبين اللغة ، هي مجرد لغو لا معنى له ، حتى ولو كان هذا اللغو لغوا هاماً [1] . ولقد أصر نويراث — على وجه الخصوص — على ان اللغو لا يمكن ان يكون هاماً ، ولا انه يمكن استخدامه سلما نتوصل به إلى الفهم ، كما كان يقول فتجنشتين .

القضايا التي تتكلم عن اللغة :

ذهب كارنب إلى ان فتجنشتين كان مخطئاً في افتراض ان قضاياه الانطولوجية كانت بغير معنى . فهي كانت قضايا ذات معنى ، بالنسبة للغة ، وليس بالنسبة لعالم وراء اللغة . وهكذا فليس من الضروري لكي يكون للغة معنى ، ان تكون عباراتها مما يقارن بالواقع الخارجي ، بل من الممكن ان يكون معناها متعلقاً باللغة وليس بالواقع الخارجي . ولعل هذا الامر يجعل من مبدأ التحقق الذي اخذ به فلاسفة الوضعية ، مبدأ قابلا للمناقشة ، اذ هل ينبغي ، لكي نتحقق من القضية ذات المعنى ان يتم ذلك من خلال المقارنة مع الواقع الخارجي او معطيات التجربة الحسية ؟ ام ان التحقق يمكن أن يكون او يتم بمقارنة القضية باللغة التي نتكلم عنها ؟ .

يعترف كارنب بأن القضايا الانطولوجية ، هي بلا شك ، ذات مظهر تبدو فيه كما لو كانت تتعلق بالعالم — او على الاقل — تتصل بالعلاقة بين اللغة وبين العالم . الا ان هذا لا يحدث الا لان هذه العبارات قد تمت صياغتها — خطأ — بالطريقة التي يسميها كارنب « بالطريقة المادية Material Mode لكن ما هي هذه الطريقة المادية في صياغة القضايا ؟

---

(١) انظر كتابنا عن « لوفيج فتجنشتين » صفحة ٣٢٤ وما بعدها .

لتوضيح ذلك نقول بان كارنب يميز بين ثلاث فئات من العبارات :

(١) عبارات شيئية : Object - Sentences

(٢) وعبارات شبه شيئية : Pseudo Object Sentences

(٣) وعبارات بنائية : Syntactical Sentences

فأي عبارة عادية عنده من عبارات الرياضة او العلوم ، هي عبارة شيئية . وهكذا فالعبارتان التاليتان مثلاً : (٥ عدد اولى) ، و (النمور مفترسة) ، عبارتان شيئيان .

اما العبارات البنائية ، فهي عبارات تتكلم عن الفاظ ، وعن القواعد التي تحكم استخدام تلك الالفاظ . مثل (« الخمسة » ، ليست كلمة شيئية Thing - Word ، انما هي لفظ عددي (Number - Word ومثل (« النمر » كلمة شيئية) . فالعبارتان السابقتان عبارتان بنائيتان .

اما العبارات شبه الشيئية ، فهي عبارات غريبة عن الفلسفة ، اذ انها تبدو شبيهة بالعبارات الشيئية ، لكن يتضح — اذا فهمناها فهماً صحيحاً — انها عبارات بنائية . ولكن كيف نفهمها فهما صحيحاً ؟ .

بأن نحولها من الاسلوب او « الطريقة المادية » Material Mode إلى « الطريقة الصورية » Formal Mode . أي بأن نحولها من قضايا تبدو كما لو كانت تتكلم عن موضوعات ، إلى قضايا يكون من الواضح انها تتكلم عن الفاظ ، مثل : (الخمسة ليست شيئاً ، بل هي عدد) ، ومثل (النمور اشياء) .

وحالما يتم تحويل تلك القضايا من « الحالة المادية » إلى « الحالة الصورية » « المناظرة لها ، أو (الحالة البنائية) Syntactical ، فانها يمكن في هذه الحالة مناقشتها ، لأن القضايا في الحالة المادية تكون غير قابلة للمناقشة Undiscussable .

لكن كيف يمكن حل المناقشات البنائية ، او المتعلقة ببنية اللغــة او العبارات؟ لنفرض ان احد الفلاسفة يؤكد ويثبت ، بينما ينفي الاخر ويرفض ، القول التــالي : (ان التعبيرات العدديــة ، هي تعبــيرات فئة Class - Expression من المستوى الثاني Second Level) [١] . فكيف يمكن ان نحدد ، اي الفيلسوفين هو الذي يكون موقفه صحيحاً ؟ يذهب كارنب إلى ان جميع القضايا التي تكون من هذا القبيل ، تكون منسوبة إلى لغة ما ، أو هي متعلقة بها . فهي إما ان تكون عبارات تتكلم عن خصائص نوع موجود من اللغة ، او ان تكون اقتراحات او توصيات من اجل صياغة لغة جديدة . وبتعبير اوسع ، فهي يمكن ان تأخذ الصيغة التالية : (في اللغة ل ، يكون التعبير الفلاني ، من النمط الفلاني) . وفي هذه الحالة يمكننا ان نحدد مباشرة ما اذا كانت هذه العبارة البنائية Syntactical صادقــة او غير صادقة ، عن طريق اختبار ومعرفة اللغة موضع الحديث .

اهم مشكلات الفلسفة الوضعية الجديدة :

اولا : امكان التحقق (أو القابلية للتحقق) Verifiability

يعتمد فلاسفة الوضعية الجديدة ، بل وغيرهم كذلك من الفلاسفة المعاصرين ، على مبدأ امكان التحقق او القابلية للتحقق Verifiability Principle ، في التفرقة بين ماله معنى من العبارات وبين ما لا معنى له ، الامر الذي ادى إلى كثير من الصعوبات بالنسبة لهم . وعادة ما يرد هذا المبدأ ــ بمعناه المعاصر ــ إلى الفيلسوف النمسوي التحليلي لدفيج فتجنشتين[٢]

---

(١) و « ترجمة » كارنب للاعداد تتلخص في انها « فئــات من فئات Classes of Classes انظر تعريف رسل وهو مماثل لهذا في كتابنا مقدمة لفلسفة العلوم ، صفحة ٢٦٩ وما بعدها .

(٢) انظر كتابنا عن « لوفيج فتجنشتين » ، صفحة ٢٤٣ .

فقد نسبت جماعة فينا لفتجنشتين هذا المبدأ ، ومؤداه ان معنى القضية مطابق لطريقة تحقيقها . اي ان القضية تعني ، مجموعة من الخبرات او التجارب Experiences التي تكون جميعهـــا معادلة او مكافئة لكون القضية ، قضية صادقة .

اعتراض :

لكن لو نظرنا إلى هذا المبدأ نفسه ، هل يكون هو نفسه عبارة صادقة ، أو حتى عبارة ذات معنى ؟ مما لا شك فيه ان هذا المبدأ ، ليس قضية علمية ، لان القول بأن (معنى القضية هو طريقة تحقيقها)[1] ، ليس قضية علمية ، ومن ثم فلا يمكن تحقيقها ، وبالتالي يكون المبدأ نفسه خالياً من المعنى ، ومن ثم فلا يمكن استخدامه معياراً للصدق او للتفرقة بين ما له معنى من العبارات وما لا معنى له .

اذن ، هل يمكن رفض هذا القول (او المبدأ) بوصفه خالياً من المعنى ، أو مجرد لغو ؟

الرد :

لقد أدى هذا الاعتراض ، أو هذه الصعوبة إلى أمرين :

اولا : الرد بأننا لا نستطيع ان نطبق المبدأ على نفسه . فالمبدأ الواحد لا يكون برهاناً على صحة نفسه ، كما لا يكون برهاناً على تكذيب نفسه . وعلى ذلك ، فان كان من ينقدون مبدأ التحقق على اساس ان (معنى القضية هو طريقة تحقيقها) ، وانه هو نفسه قضية ، غير قابلة للتحقيق ، اذن فهو بلا معنى ، ومن ثم لا ينبغي ان يكون معياراً لغيره من القضايا . فمن الواضح ان هذا النقد قائم على مغالطة منطقية ، لأنه هو نفسه ليس بالعبارة التجريبية

---

(١) The Meaning of a Proposition is the Method of its verification.

أو العلمية التي ينبغي ان يطبق عليها مؤدي المبدأ ، بل هو عبارة تتكلم عن العبارات العلمية ومتى يكون لها معنى .

ومن الواضح اذن ان المبدأ ، عبارة تتكلم عن قضايا أو عبارات ، ليس هو واحد منها ، ومن ثم لا ينطبق عليها . والا وقعنا في مشكلة شبيهة بمشكلة الكذاب المعروفة قديماً (١) .

اذن ، لو لم يكن هذا المبدأ عبارة تقبل التحقيق ، فما هو ؟

ثانياً : يذهب الوضعيون إلى القول بأن هذا المبدأ ــ أي مبدأ التحقق ــ ينبغي الا يقرأ على انه عبارة، بل على انه افتراض او اقتراح Proposal او توصية ، مؤداها ان القضايا ينبغي الا يتم قبولها على انها ذات معنى ، ما لم تكن قابلة للتحقيق .

اعتراض :

الا ان هذه النتيجة لم تكن نتيجة سهلة ، لان الوضعيين كانوا قد شرعوا في رفض أو تفنيد الميتافيزيقا . والآن يبدو ان الفيلسوف الميتافيزيقي يستطيع ان يتخلص من نقدهم ، بكل بساطة عن طريق رفضه اقتراحهم او توصيتهم .

الرد :

يقترح كارنب ــ ردا على هذه الصعوبة ــ ان نعتبر مبدأ القابلية للتحقق بمثابة « التفسير » Explication او الاسهام في « اعادة البناء العقلي » Rational Reconstruction الخاص بتصورات ومفاهيم مثل :

---

(١) ومؤداها ان أحد أهالي جزيرة كريت قال بأن جميع اهالي جزيرة كريت كذابون . وبما انه واحد منهم ، فهو كاذب في قوله . اذن فأهالي جزيرة كريت ليسوا كذبة ، بل هم صادقون ، وهو واحد منهم ، اذن فهو صادق . ومن ثم فهذا الشخص الواحد أصبح صادقاً وكاذباً في الوقت نفسه بالنسبة لعبارة واحدة بعينها .

الميتافيزيقا ، والعلم ، والمعنى ، لكي يتم تبريرها على أسس شبه براجماتية — Quasi - Pragmatic . بمعنى اننا اذا كنا لا ننسب المعنى الا لما يكون قابلا للتحقيق ، فسيكون في مستطاعنا ان نميز بين صور النشاط — الذي لولا هذا التمييز — لظلت صورة مختلطة بعضها مع بعض .

ومع ذلك ، فليس من الواضح ، ما هي الطريقة التي يمكن ان يستخدم بها مبدأ امكان التحقق ، ضد الفيلسوف الميتافيزيقي الذي يجعل نقطة البدء في تفكيره ، ان قضاياه ذات معنى بشكل واضح . ان اقصى ما يمكن قوله في هذا الصدد هو ان المسؤولية انما تلقى على الميتافيزيقي ، لكي يميز قضاياه ، عن قضايا اخرى غيرها ، قد يعترف بانها خالية من المعنى .

اعتراض :

ان هناك مشكلات اخرى تتعلق بطبيعة الكيانات التي يطلق عليها مبدأ التحقق . فطالما ان القضية ، هي ما يتم تعريفها وتحديدها بطريقة عادية بوصفها (ما يمكن ان يكون صادقاً او كاذباً) ، فانه قد يكون شيئاً غريباً ان نقول ان القضيـــة يمكن ان تكون خاليـــة من المعنى . الا ان ذلك ليس اقل غرابة من القول بأن « الجملة » Sentence — كمجموعة من الالفـــاظ — يمكن تحقيقها . حتى ولو لم يكن هناك شك في كونها خالية من المعنى .

الرد :

الواقع ان ما يمكن ان يكون صادقاً او كاذباً ليس هو العبارة اللفظية ، انما المعنى الذي يفهم من العبارة ، اي القضية . وعلى ذلك فنحن لا نقول ان القضية خالية من المعنى ، لان القضية هي المعنى الذي يفهم من العبارة اللفظية . وهكذا فما يمكن ان يكون له معنى أو أن يكون خالياً من المعنى ، هو العبارة وليس القضية . اما القضية فهي التي تقبل التحقق .

وهكذا فنحن لا نستطيع ان ندخل في اعتبارنا ما اذا كانت العبارة غير

قابلة للتحقيق ، الا بعد ان نكون قد طرحنا السؤال الخاص بمعنى « الجملة » المستخدمة في تكوين العبــارة Statement وكأن تحقيق العبارة في هذه الحالة انما يتم من خلال تحقيق معناها ، اي القضية التي تفهم منها .

اعتراض :

ان كان مبدأ امكان التحقيق يستبعد عبارات الميتافيزيقا لدى الوضعيين ، ويبقى على عبارات العلم ، فهل هذا صحيح حقاً ؟

ان الوضعيين انفسهم كانوا أكثر اهتماماً بالحقيقة التي مؤداها ان مبدأ امكان التحقيق ، لا يهدد الميتافيزيقا وحدها ، بل كذلك العلم نفسه .

فبينما كان ارنست ماخ سعيداً لمحاولته افراغ العلوم من العناصر الميتافيزيقية التي تشوبها ، فان الوضعيين الجدد ، عادة ما يقبلون — على سبيل التسليم — الصــدق الاساسي Sugstantial Truth للعلم المعاصر . ومن ثم فقد اصبح الامر كبير الاهمية بالنسبة لهم حينما اصبح واضحاً ان مبدأ القابلية للتحقيق ، يمكن ان يطبق بالنسبة لجميع القوانين العلمية ، فيخرجها او يستبعدها بوصفها مجرد لغو ، او بوصفها خالية من المعنى . لماذا ؟

لان مثل هذه القوانين — هي بطبيعة الحال — ليست مما يمكن تحقيقه تحقيقاً كاملاً فعليا : فلا توجد مجموعة من الخبرات او التجارب ، بحيث يكون الحصول على تلك التجارب او الخبارات ، مكافئاً أو معادلا لا لصدق القانون العلمي طالما ان القوانين العلمية هي تعميمات ، وطالما انه من المستحيل عملياً التحقق بالنسبة لكل حالة مفردة من الحالات غير المحددة التي ينطبق عليها التعميم او القانون العلمي .

الرد :

اقترح موريش شليك ، متبعاً في هذا الرأي فرانك رامزي F. Ramsey

ان القوانين ينبغي اعتبارها ــ لا على انها عبارات ــ بل على انها قواعد تسمح لنا بالانتقال من عبارة مفردة إلى عبارة مفردة اخرى . اي ان القوانين العلمية تصبح ــ بتعبير جلبرت رايل G. Ryle مجرد ترخيصات للاستدلال Inference - Licences .

ولقد اعترض كل من نويراث وكارنب على ذلك ، بناء على ان القوانين العلمية ، انما تستخدم في العلوم بوصفها عبارات ، لا بوصفها قواعد . فمن الواضح ان كلامنا يصبح بلا معنى حين نتكلم عن « تكذيب القاعدة » Falsifing a rule لأن « القاعدة » لا تكذب والا ما كانت قاعدة .

اعتراض :

ان الاعتراض السابق لا ينصرف فقط إلى القوانين او التعميمات العلمية. بل ينسحب كذلك بالنسبة للعبارات المفردة العادية . طالما ان القوانين او التعميمات العلمية تقبل التحليل على عبارات مفردة ، كل واحدة منها تتناول موضوعاً مفرداً مما ينطبق عليه التعميم العلمي . ولقد اوضح كارنب في مجال دفاعه السابق ، ان العبارات المفردة العادية هي في موضع اومكانة مماثلة لموضع أو مكانة قوانين الطبيعة ، منتهياً إلى ان القوانين العلمية الطبيعية ، هي عبارات وليست مجرد قواعد .

لكن ان كان ذلك كذلك ، فحتى في حالة العبارات المفردة العادية ، هل يمكن تحقيقها تحقيقاً كاملا ؟ أم انه لا توجد كذلك مجموعة الخبرات أو التجارب التي تستوفي جميع جوانب الشيء موضوع العبارة المفردة المراد تحقيقها ؟ .

لكل هذه الاسباب ، وغيرها من الاسباب المناظرة ، بدأ بالتدريج احلال تصور « القابلية للاثبات » (او امكان الاثبات) Confirmability أو حتى التصور الاقوى « القابليـــة للاختبار » (أو امكان الاختبار)

Testability بدلا من «القابلية للتحقق» (أو امكان التحقق) Verifiability .

وهكذا فبينما كان معنى القضية – في البداية – متفقاً او متطابقاً مع الخبرات او التجارب التي ينبغي علينا الحصول عليها ، لكي نعرف ان القضية صادقة . فأن هذا المعنى قد تم انقاصه إلى تعبير اضعف مؤداه : ان القضية لا يكون لها معنى الا اذا كان من الممكن اثباتها Confirm it ، أي اذا كان من الممكن ان تشتق Derive او تستنتج من قضايا صادقة .

ولقد كان كارنب – تبعاً « لمبدئه في التسامح » Principle of Tolerance (أو التجاوز) – على استعداد لان يقبل القول بأن اللغة ينبغي اقامتها على نحو لا يكون فيها ما له معنى الا القضايا الممكنة التحقيق . وهو كان مقتنعاً بأن يوضح ان مثل هذه اللغة ، قد تكون أقل فائد او نفعاً للعلم ، من اللغة التي تقبل اقامة قوانين عامة .

الا ان اغلب الوضعيين الجدد – بناء على اهتمامهم بالبنية الفعلية Actual Structure للعلم – قد استبدلوا ، بكل بساطة ، بمبدأ امكان التحقق ، مبدأ امكان الاثبات . اما اذا ما كان مبدأ (امكان الاثبات) ، يمكن الاعتماد عليه ، كمبدأ للتمييز بين العبارات الميتافيزيقية ، بوصفها خالية من المعنى ، والعبارات العلمية بوصفها ذات معنى ، فهذا امر لا يزال موضع خلاف بين الوضعيين الجدد انفسهم حتى الآن .

ثانياً : توحيد العلم Unification of Science

اذا كان الوضعيون الجدد يتفقون على رفض قضايا الميتافيزيقا التقليدية ، فانهم يتفقون كذلك على ان اللغة العلمية الواضحة وضوحاً كاملاً ، أمر ممكن . وحيث ان جميع العلماء كانوا مهتمين بنفس الوقائع الاساسية ، فقد استقر في رأي هؤلاء الفلاسفة ان من الممكن تحقيق وحدة لكل العلوم

بواسطة تلك اللغة . والعلوم الّتي حققت في نظرهم تقدماً كبيراً في هذا السبيل ، هي الرياضيات والعلم الطبيعي . الا انهم قد وجهوا انتباههم كذلك إلى العلوم الاخرى ، وكان نويرات مهتماً خاصة بعلم الاجتماع . ولقد طبق الاتجاه نفسه خلال المرحلة الاخيرة من تطور الفلسفة الوضعية الجديدة في انجلترا وامريكا بالنسبة لعلوم مختلفة متعددة مثل البيولوجيا (او علم الحياة) ، وعلم النفس ، وفقه اللغة Philology — وغيرها [1] .

ولقد كان توحيد العلم يمثل أحد الاهتمامات الاساسية عند الوضعيين ، متأثرين في هذا بارنست ماخ ، وخاصة عن طريق رفض النظرة القائلة بأن علم النفس انما يتناول « عالماً باطنياً » Inner - World ، يختلف عن « العالم الخارجي » Outer World الذي يتناوله العلم الفيزيائي بالبحث .

وهم بهذا يقبلون المبدأ القائل بأن كلا من العلمين : الفيزياء ، وعلم النفس ، انما يصف خبرات Experiences او تجارباً ، الامر الذي يجعل من هذا التوحيد أمراً ممكناً .

ولقد حاول كارنب ان يوضح بالتفصيل ، في كتاباته المبكرة ، كيف ان العالم The World يمكن بناؤه من التجربة او الخبرة ، وذلك على اساس من علاقات التماثل الّتي تربط بين انحائه .

بل لعل أكثر من اهتم بتوضيح فكرة توحيد العلم من بين الوضعيين الجدد كان هو رودلف كارنب ، وذلك عن طريق التحليل المنطقي . فقد ذهب كارنب في مقال له بعنوان « المنطق القديم والمنطق الجديد » إلى (اننا نميز بين المنطق التطبيقي ، والتحليل المنطقي للمفاهيم والقضايا المتعلقة بفروع العلم المختلفة ، وبين المنطق الخالص وما يتعلق به من مشكلات صورية) .

كما يرى كارنب ان تحليل مفاهيم العلم ، (قد أوضح ان جميع هذه

---

(١) Delfgaauw, B., Twentieth Century Philosophy, p. 147.

المفاهيم – بغض النظر عما اذا كانت تتعلق بالعلوم الطبيعية ، تبعاً للتصنيف المألوف لها ، أو بعلم النفس ، أو بالعلوم الاجتماعية ، إنما ترتد إلى أسس مشتركة . اذ يمكن ردها إلى أفكار أساسية تتعلق بالمعطي الحسي . كما ان جميع الافكار الخاصة بالعلوم الطبيعية يمكن ردها إلى افكار تتعلق بخبرة الانسان الذاتية . لان كل ظاهرة طبيعية – هي من حيث المبدأ – مما يمكن اثباتها بواسطة الادراكات الحسية . وجميع افكارنا المتعلقة بعقول الاخرين ، أي تلك الافكـــار المتعلقة بالعمليات النفسية الخاصة بذوات اخرين غير ذات الشخص نفسه ، تتكون جميعها من أفكار طبيعية . وأخيراً نجد ان أفكارنا الخاصة بالعلوم الطبيعية انما ترتد إلى أفكارنا عن الانواع سالفة الذكر .

وهكذا تنتج شجرة الانساب الخاصة بالافكار ، من أي كل فكرة من الافكار ، يتحدد موضعها في تسلسل هذه الافكار ، بناء على الطريقة التي يتم استنتاجها بها من أفكار أخرى ، ومن المعطي الخبري (أو الحسي) كنهاية للتسلسل .

والنظرية التركيبية ، أي النظرية الخاصة بأقامة نسق واحد لجميع الافكار العلمية ، على أساس واحد مشترك ، توضح – علاوة على ذلك – بطريقة مقارنة ، ان كل عبارة من عبارات العلم يمكن ترجمتها إلى عبارة تتحدث عما يقع في الخبرة « الوضعية المنهجية » .

– وهناك نسق تركيبي ثاني ، يحتوي بالمثل على جميع الافكار التي تكون الافكار الطبيعية أساساً لها ، أي تلك الافكار التي تتعلق بالحادثات الموجودة في زمان وفي مكـــان . كما ترتد الافكار الخاصة بعلم النفس وبالعلوم الاجتماعية إلى أفكار طبيعية بناء على مبدأ السلوكية « المنهجية المادية » .

– ونحن نتكلم عن وضعية منهجية او عن مادية منهجية ، لاننا نقصر اهتمامنا على المناهج الخاصة باستنتاج الافكار فقط ، مع استبعادها استبعاداً تاماً كلا من المبحث الميتافيزيقي في الفلسفة الوضعية الذي يتناول الواقع

الخارجي وكذا المعطي الخبري ، والبحث الميتافيزيقي في الفلسفة المادية الذي يتناول طبيعة العالم الخارجي .

وينتج عن ذلك ان النسقين التركيبيين : المادي والوضعي ، لا يتناقضان فكل منهما صحيح ولا غنى عنه . فالنسق الوضعي يقابل وجهة النظر المعرفية لانه يبرهن على صدق المعرفة بردها إلى ما يقع في الخبرة . والنسق المادي يقابل وجهة نظر العلوم التجريبية ، لان جميع الافكار في هذا النسق ، ترتد إلى ما هو طبيعي ، اي إلى الميدان الوحيد الذي يعرض القاعدة الكاملة الخاصة بفكرة القانون (العلمي) ، والذي يجعل من المعرفة الذاتية أمراً ممكناً .

ـ هكذا ينتهي بنا التحليل المنطقي ـ بمساعدة المنطق الحديث ـ إلى العلم الموحد . فلا وجود لعلوم مختلفة ذات مناهج متباينة اساسياً ، ولا وجود لمصادر متعددة مختلفة للمعرفة ، بل هناك علم واحد فقط . فجميع المعارف تجد لها مكاناً في هذا العالم ، والمعرفة ـ في حقيقتها ـ ذات نوع واحد ، وما المظهر الخارجي للخلافات الاساسية بين العلوم ، الا نتيجة مضللة لاستخدامنا لغات فرعية للتعبير عن هذه العلوم) .

ـ الا ان هناك قليلا من الصعوبات قد تنشأ ، نتيجة لما ذهب اليه الوضعيون من القول بتوحيد العلم . من هذه الصعوبات : كيف يكون من الممكن أن نوضح ان خبرات وتجارب شخص ما ، متماثلة ومطابقة لخبرات وتجارب شخص آخر ؟ .

إن العلم المقام على أساس الخبرة والتجربة الذاتية ، هو فيما يبدو علم ذاتي أساسا ، وبعبارة أخرى ، فالعلم ـ من خلال هذه النظرة ـ لا يتم تحقيقه ، الا عندما يكاد يفقد موضوعيته ، مع ان المعرفة العلمية من سماتها الاساسية ، أن تكون معرفة موضوعية .

للتغلب على هذه الصعوبة ، ميز شليك بين مضمون المعرفة العلمية أو محتواها Content ، وبين بنيتها Structure . وهو يذهب إلى اننا

لا يمكن ان نكون على يقين من أن مضمون أو محتوى خبرتنا أو تجربتنا ، مطابق تمام المطابقة لمضمون تجربة أو خبرة أي شخص آخر . أي أن يكون هناك تطابق أو تماثل بين ما يراه شخص حين يقول انه يرى شيئاً أحمر اللون ، وبين ما نراه نحن حين نقول اننا نرى شيئاً أحمر اللون .

ومع ذلك ، فنحن — في العلم — لا نعطي لهذا الأمر أهمية كبيرة ، لأنه أمر ذاتي وليس موضوعياً . لأن ما هو موضوعي ، هو الصورة أو الاطار وليس المضمون أو المحتوى . فالعلم لا يهتم الا ببنية أو هيكل خبرتنا أو تجربتنا ، حتى اننا — نفترض مثلا — اننا نتفق على وجود اللون الاحمر على لوحة ملونة ، سواء كانت خبرتنا باللون الاحمر مختلفة فيما بيننا أو غير مختلفة .

الا ان شليك ، لا يزال مع ذلك ، يرى ان مثل هذه الخبرات Experiences أو التجارب هي ما يعطي العلم مضمونه ومحتواه ومعناه ، ويحوله من مجرد اطار نظري تصوري إلى معرفة حقيقية Real واقعية .

وهكذا فان المضمون النهائي أو الأخير Ultimate Content للعلم انما يوجد وراء الملاحظة المشتركة ، ومن ثم فلا توجد أية طريقة — عند من يعترضون على الوضعية — للتحقق مما اذا كان أي شخص آخر لديه ابتداء ، مضموناً في خبرته أو فحوى لتجربته ، هذ فضلا عما اذا كان هناك تماثلا بين مضمون خبرته أو فحوى تجربته ، وبين مضمون خبرة أو فحوى تجربة أي شخص آخر .

والواقع ان هذا الاعتراض مردود من أساسه ، لسببين :

أولهما :

اننا في العلم حين نهتم باطار الخبرة وليس بمضمونها ، إنما نهدف إلى تحقيق الموضوعية وهي سمة اساسية من سمات التفكير العلمي . فاللون الاحمر

مثلاً ـ بغض النظر عن اختلاف ادراكنا اياه من فرد إلى آخر ، إنما ينتج عن تأثر شبكية العين بموجات ضوئية ذات تردد معين من شأنها ـ حين تنبه العصب البصري ـ أن تجعلنا نحس بأحساس اللون الاحمر . فسواء اختلف مضمون الخبرة من فرد إلى آخر ، وهذا أمر ذاتي نسبي ، إلا أن الاطار الكمي ـ وهو الموجات الضوئية ذات التردد المعين ـ الذي يمكن قياسه ، فهو ليس ذاتياً ، بل هو موضوعي يمكن التحقق منه .

وعلى ذلك فالتحقق لا يكون بين مضمون الخبرة وبين القضية ، انما يكون ـ علمياً ـ بين اطار الخبرة وبنيتها ، وبين القضية العلمية .

ثانيهما :

انه لا مجال اذن للشك فيما اذا كانت هناك ابتداء فحوى للخبرة نفسها عند الاخرين ، طالما ان اطار الخبرة وبنيتها قائم ، ومن شأنه أن يؤدي إلى قيامها ، لو توفرت كل الظروف التي تسمح بقيامها (مثل وجود عضو الحس وسلامة الادراك الحسي ، وغير ذلك) .

ثالثاً : النظريات الطبيعية Physicalist Theories

لقد انتهى نويراث ـ بناء على عدم رضائه عن النتيجة القائلة بأن المضمون النهائي للحقائق العلمية ، هو أمر شخصي او ذاتي ـ انتهى إلى رفض النظرية التي كان يقبلها ويسلم بها الوضعيون المناطقة ، والتي مؤداها ان « الخبرات » Experiences او التجارب هي التي تحقق القضايا . فهو يذهب إلى ان (القضية وحدها هي التي يمكن ان تحقق القضية) [1] .

ولقد قبل كارنب هذه النتيجة ، وطور التصور الخاص بعبارة البروتوكول Protocol Statement ، وهي المرحلة الاخيرة او

---

(١) Only a proposition can verify a proposition

النهاية التي تقوم عليها وتعتمد عمليات التحقق. فهو يذهب إلى أن فهمنا لمعنى العبارة التي تكون من هذا القبيل، وأن نعرف انها صادقة، هما أمر أو شيء واحد.

ومع ذلك فلا يزال يقترح كارنب ان عبارة البروتوكول، انما تسجل خبرة أو تجربة شخصية أو ذاتية، على الرغم من أن كل عبارة من تلك العبارات – بل وكذا كل عبارة – يمكن ترجمتها إلى اللغة المشتركة بين الناس، والتي تكون خاصة بالفيزياء. فهو يذهب إلى ان العبارات التي تأخذ الصورة التالية: (هنا الان خبرة بالاحمر) Here now an experience of red يمكن ترجمتها إلى عبارات تتناول الحالة الفيزيائية لجسم الشخص الذي تكون لديه خبرة باللون الاحمر (وقد اصبح يتم التعبير عن هذا المبدأ الطبيعي Physicalist بعد ذلك في صورة أضعف، على أساس ان كل عبارة، انما ترتبط – بناء على قواعد التناظر Correspondence Rules، بعبارات الفيزياء).

الا ان نويراث كان لا يزال غير مقتنع بذلك التأويل. فهو يذهب إلى ان عبارات البروتوكول ينبغي ان تشكل جزءاً من العلم، بحيث لا تتميز فقط بمجرد انها مما يمكن أن يترجم إلى لغة العلم، والا فإن العالم يصبح في هذه الحالة لا يزال معتمداً بطريقة اساسية على التجربة أو الخبرة الشخصية الفردية. والواقع ان عبارات البروتوكول ينبغي ان تأخذ مثل الصورة التالية: (أوتو نويراث يسجل انه في الساعة الثالثة والربع، كانت هناك منضدة في الحجرة، وكانت موضع ادراك أوتو).

الا ان نتيجة هذا الاقتراح، كما يلاحظ شليك بفزع، هو ان نترك الامكان مفتوحاً امام عبارات البروتوكول الاساسية، بأنها قد لا تكون صادقة، اذ يمكن رفضها بوصفها كاذبة.

ويصر شليك على قوله بان الاثباتات النهائية Ultimate Confirmations

للقضايا العلمية ، ينبغي ان تكون خبرات أو تجارب من النوع التالي : (هنا ، الان ، أزرق) Here, Now, Bleu وهي التي لا تكون الاعبارات بنائية (تركيبية) ، ولا تكون فروضاً . ومع ذلك فان كارنب يتفق مع نويراث في القول بأن جميع العبارات البنائية التركيبية Synthetic هي افتراضات أو مجرد فروض .

ولقد ذهب كارنب في كتابه « البناء المنطقي للغة » إلى ان جميع العبارات التي تتكلم عن « المعنى » Meaning او « الدلالة » Significance هي من نوع العبارات التي تتكلم عن « شبه موضوع » أو عن موضوع زائف Pseudo Object ، وينبغي ترجمتها إلى عبارات ذات صورة بنائية.

وهكذا فالعبارات التالية مثلا : (هذا الخطاب عن ابن السيد علي) ينبغي أن تقرأ على نحو يقرر ان في هذا الخطاب وردت عبارة ، يكون موضوعها هو التعبير التالي : « ابن السيد علي » . والواقع ان هذا المبدأ ليس صالحاً بدرجة كبيرة ، طالما انه أصبح من الواضح ان الخطاب يمكن ان يكون عن ابن السيد علي ، بدون استخدام هذه الجملة « ابن السيد علي » .

— ولعل هذا الامر هو الذي جعل كارنب يقرر — بناء على تأثير تارسكي — ان الموضوع الاصلي ، يكون قد تم تقييده أو حصره بطريقة غير مناسبة أو صحيحة. فالفلسفة ينبغي أن تشير على حد سواء او تدل refer على السمات او الخصائص السيمانطيقية (المتعلقة بالمعنى) semantical ، والبنائية syntactical للغة ، لكي تزودنا بتفسير كاف لمفهوم « الصدق truth مثلا .

هكذا ينتهي كارنب إلى موقف مواجه لموقف نويراث ، معارض له . فلقد ذهب نويراث إلى اننا لكي ننتقل إلى ما وراء اللغة ، أي إلى ما تعنيه اللغة او تدل عليه ، فهذا يعني في الحال اننا نعيد ادخال أو تقديم الكيانات المتعالية transcendental entities الميتافيزيقية .

– والواقع ان التطوير الذي تلي ذلك على يد كارنب للسيمانطيقا (أو علم المعاني) Semantics لم يستطع أن يزيل مخاوف نويراث . فاللغات يمكن اقامتها – كما يرى كارنب – بطرق مختلفة ، والسؤال – مثلاً – عما اذا كان للانسان ان يقبل لغة تتضمن او تحتوي على اسماء لكيانات مجردة ، هو في حقيقة الامر راجع إلى الاتفاق العملي ، لكنه لا يكون مقبولا على أي مستوى آخر .

وهكذا يكاد يتبدد ويختفي تأثير ماخ في تفكير كارنب ، على خلاف تأثره – كما يقول – بفكر كل من بوانكاريه ودوهيم .

– والواقــع ان هذا التطوير الاخير . كان مؤذناً بظهور الصورة الاخيرة الراهنة التي تتبدى عليها التجريبية العلمية أو الوضعية الجديدة والتي تتمثل في عنصرين اساسيين هما :

(١) تعديل كارنب في فترة حياته المتأخرة ، لأفكاره الفلسفية ، حينما تأثر بأفكار الفرد تارسكي عن السيمانطيقا .

(٢) وكذا مبدأ رايشنباخ في الاحتمال .

أولا : (فلقد أصبح من الواضح ان هناك حاجة إلى توسيع وجهة نظر كارنب في المنطق بوصفه بناء صوريا خالصاً purely formal syntax بحيث ينبغي أن يكون في اعتبارنا الكامل ايضاً معنى التعبيرات المستخدمة في اللغة العلمية .

فهناك ثلاثة عوامل تلعب دوراً في اللغة هي : **المتكلم** ، **والتعبير** المستخدم **ومعنى ذلك التعبير** ، أي ما يدل عليه أو يشير اليه التعبير . والبحث البرجماتي يمكن ان يكون هو الاختبار الكامل لهذه العوامل الثلاثة . ومع ذلك فنحن لو اسقطنا من اعتبارنا العامل الاول « أي المتكلم » ، ولم ندخل في اعتبارنا الا : التعبير ومعناه ، فان ذلك يكون بحثاً سيمانطيقياً Semantic يتعلق بالمعاني .

ومن ناحية أخرى ، فنحن لو أسقطنا أيضاً من حسابنا العامل الثالث « أي معنى التعبير المستخدم » ، فلن يكون لدينا الا بحث سينتاطيقي « متعلق بالبنية » Syntactical . هذا ويمكن اختبار كل من السمانطيقا « أو علم المعاني » ، والسينتاطيقا « أو علم البنية » Syntax ، تجريبياً ومنطقياً .

ففي الاختبار التجريبي : يتم بحث اللغات الموجودة — أي اللغات المعطاة given بالفعل — بواسطة السيمانطيقا والسينتاطيقا الوصفيتين descriptive .

وفي الاختبار المنطقي : يتم — من جهة أخرى — بحث اللغات المصطنعة « أي المقامة أو المصوغة صناعياً » artificially constructed ، بواسطة السيمانطيقا والسينتاطيقا الخالصتين pure .

ولكي نقيم لغة بهذا الشكل ، أي لغة تتكون مثلا من رموز ، فانه من الضروري ان نستخدم لغة شارحة meta-language ، عادة ما تكون هي اللغة العادية في الكلام اليومي . وقد لعبت هذه البحوث السيمانطيقية دوراً هاماً في الفلسفة الوضعية الجديدة المتأخرة) [١] .

ثانياً : أما التطور الثاني الذي أشرنا اليه من قبل ، والذي كان متعلقاً برأي رايشنباخ في مبدأ التحقق ، (فهو كان قد نقد كارنب في بحثه عن اليقين المطلق ، مع ان ما يمكن التوصل اليه هو الاحتمال فقط وليس اليقين . ومع ذلك فنحن اذا كنـــا غير قادرين على أن نذهب إلى ما هو أبعد مـــن الاحتمال ، فان مبدأ التحقق ينبغي صياغته بطريقه مختلفة . فنحن يمكننا القول بأن عبارة من العبارات ، هي ذات معنى ، اذا كان من المستطاع تحديد درجة احتمالها . وفي هذا الصدد يكون هناك ما هو أكثر ، مما يمكن ان يقال في صالح العبارة التي تتناول الوجود الخارجي ، أكثر مما هو ممكن ان يقال في غير صالحها . فهذه العبارة ليست فقط ذات معنى ، بل انها ايضاً أكثر

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٥٢ .

إجتمالاً من العبارة القائلة بأنه لا وجود لشيء سوى خبراتنا وتجاربنا . وهي أيضاً أكثر فائدة في تطوير العلم وتقدمه) [1] .

تعقيب :

يمكننا بعد العرض السابق للفلسفة الوضعية الجديدة ، ان نلاحظ عدة ملاحظات منها :

(١) ان الفلسفة الوضعية الجديدة ظلت تشغل موضعاً متميزاً في فلسفة القرن العشرين ، من حيث اتجـاه هؤلاء الفلاسفة التجريبي ، كفلاسفـة ينظرون إلى المعطيات التجريبية بوصفها ذرية atomic ، أكثر من كونها عضوية organic كمـا ظنها جيمس . ومن حيث معرفتهم الدقيقة بالرياضيات وبالعلم الطبيعي بوصفه علماً ، وفي نظرتهم للفلسفة بوصفها — بكل بساطة — نظرية للعلم ، وفي رفضهم للميتافيزيقا [2] .

(٢) ومن جهة اخرى ، فان اهتمامهم بالمنطق أعطى لكل هذه الجوانب في فلسفتهم نوعاً من الجدة . وحتى على الرغم من انهم لم يكونوا وحدهم في هذا الصدد ، فان تأثيرهم في تجديد المنطق كان كبيراً جداً .

(٣) كما أن رفضهم القاطع الحازم للميتافيزيقا ، كان له تأثير ايجابي في ان يصبح الميتافيزيقيون على وعي — بهذا الموقف من الميتافيزيقا ، ومن ثم كان عليهم أن يوجهوا انتباهاً أكثر لاستخدام اللغة التي يسوقون فيها عبارتهم الفلسفية [3] .

(٤) ان هذه الفلسفة الوضعية الجديدة أثارت أصلا سلسلة من التناقضات بين العلم والميتافيزيقا ، وكذا بين الحقائق المنطقية logical والحقائـق

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٥٣ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

الواقعية factual truths . وأيضاً بين ما يقبل التحقيق verifiable وما لا يقبله non verifiable ، وبين ما يمكن تصحيحه corrigible وما لا يمكن تصحيحه incorrigible ، وبين ما يمكن اظهاره وما يمكن قوله ، وبين الوقائع والنظريات .

ولقد كانت هذه المتناقضات موضع نقد الفلاسفة المعاصرين – لا من قِبل الفلاسفة الميتافيزيقيين وحدهم ، بل حتى من قِبل بعض الفلاسفة الذين يوصفون أحياناً بانهم من « التجريبيين المناطقة » أو « التجريبيين العلميين » . بل ان بعض الفلاسفة الوضعيين الجدد ، ممن لا يزالون يقبلون مثل هذه التناقضات ، أصبح قليل منهم يعتقد ان مثل تلك المشكلات لم تعد لها تلك الحدة السابقة على النحو الذي كان يذهب اليه الوضعيون المناطقة .

(٥) ان الفلسفة الوضعية الجديدة ، لم يكتب لها الانتشار في البلدان الناطقة باللغة الالمانية . فالفاسفة الالمانية ، كما تمثلت في مؤلفات هيدجر وتلاميذه ، انما تعبر عن أغلب ما كان يرفضه أو يعارضه الوضعيون .

أما في الولايات المتحدة الامريكية وانجلترا واستراليا والدول الاسكندينافية ، وفي كثير من البلدان الاخرى التي انتشرت فيها وذاعت الفلسفة التجريبية ، نجد انه من العسير في اغلب الاحيان التمييز بين التأثير المباشر للوضعيين الجدد ، وبين تأثير الفلاسفة المؤيدين لها ، مثل براترند رسل والمناطقة البولنديين ، والتحليليين الانجايز .

(٦) لكن طالما انه أصبح من المقبول على نطاق واسع ، القول بان الميتافيزيقا الترنسندنتالية ، اذا لم تكن خالية من المعنى ، أو مجرد لغو ، فهي على الاقل عقيمة عديمة النفع أو الجدوى وان الفيلسوف ينبغي عليه ان يقدم نموذجاً للدقة والوضوح. وان الفلسفة ينبغي أن تستخدم الاساليب الفنية – بالاشتقاق من المنطق – لكي تقدم حلولا للمشكلات المتعلقة بفلسفة العلم ،

وان الفلسفة لا تكون **عن العالم** world بل **عن اللغة** التي يتكلم من خلالها الناس عن العالم .

فأننا نستنتج ان هناك في الفلسفة المعاصرة – على الاقل – اصراراً على قبول الروح التي الهمت جماعة فينا والوضعية الجديدة بوجه عام .

هذا وسوف نقدم فيما يلي فلسفة رودلف كارنب ، نموذجاً للفلسفة الوضعية الجديدة ، وذلك على النحو الآتي :

رودلف كارنب

Carnap, R.

(١٨٩١ – ١٩٧٠)

يعتبر رودلف كارنب من أبرز ممثلي الفلسفة الوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة بوجه عام ، في فلسفة العلم وفي المنطق ، ولد عام ١٨٩١ في رونز دورف Rons-dorf ، بالقرب من بارمن Barmen بالمانيا . وقد درس في جامعتي فرايبورج Freiburg وينا Jena من عام ١٩١٠ حتى ١٩١٤ متخصصاً في الفيزياء والرياضيات والفلسفة . وقد تتلمذ في ينا على يد جوتلوب فريجه G. Frege ، الذي كان له أكبر الأثر – هو وبرتراندرسل – في تفكير كارنب .

وبعد خدمته العسكرية في الحرب العالمية الاولى ، عاود دراساته في جامعة ينا وحصل منها عام ١٩٢١ على درجة الدكتوراه في الفلسفة عن بحث بعنوان (المكان : محاولة للاسهام في نظرية العلم) Space : A Contribution to the Theory of Science [1] الذي طبع بعد ذلك بعام (١٩٢٢) في مجلة الدراسات الكانطية Kantstudien . ولقد فرق

(١) Der Raum : Ein Beitrag Zur Wissenschaftslehre.

البحث ، أو حلل الفروق – بطريقة منطقية ، بين المفاهيم او التصورات الرياضية والفيزيائية والحدسية المتعلقة بالمكان . واراد أن يتعقب الفروق في الرأي بخصوص « المكان » ، ويرده إلى ان اللفظ له معنى مختلف عند علماء الرياضيات عن معناه عند الفيزيائيين ، وعن معناه عند الفلاسفة .

وعلى الرغم من ان الرسالة لا يمكن – بالطبع – ان تعتبر صياغة متطورة للوضعية المنطقية ، أو حتى الوضعية الجديدة بوجه عام ، الا أنها تحتوي بالفعل على كثير من العناصر الاساسية لفكر كارنب الفلسفي ، وبصفة خاصة ، الميل إلى النظر إلى المناقشات او المشكلات الفلسفية بوصفها راجعة إلى الفشل في تحليل التصورات والمفاهيم المستخدمة ، تحليلا منطقياً . مع الالتزام بفلسفة تجريبية أساسية مزودة بمناهج المنطق الحديث والرياضيات .

وفي عام ١٩٢٦ ذهب رودلف كارنب إلى جامعة فينا كمحاضر Privatdozent وشارك بنشاط كبير في مناقشات جماعة فينا ، الذي أصبح فيما بعد أحد اعلامها المبرزين . وقد نشر عام ١٩٢٨ اول اعماله او مؤلفاته الكبيرة وهو (البناء المنطقي للعالم) The Logical Construction of the World [١] على أساس من مخطوط قد سبق ان اكمله عام ١٩٢٥ .

وقد قام كارنب ، اثناء السنوات الاولى التي امضاها في فينا ، هو وغيره من اعضاء جماعة فينا ، بدراسة موسعة للرسالة المنطقية الفلسفية لفتجنشتين . وعلى الرغم من وجود اختلافات وفوارق كثيرة بينهم ، فقد كان لفتجنشتين تأثير كبير على كارنب ، ومن المحتمل ان يأتي هذا التأثير في درجته بعد تأثير كل من رسل وفريجه فيه .

ولقد أسس كارنب مع هانز رايشنباخ (في برلين آنذاك) مجلة جديدة هي مجلة « المعرفة » Erkenntnis (فيما بين عامي ١٩٣٠ ، ١٩٤٠) ،

---

(١) Der Logische Aufbau der Welt.

للفلسفة العلمية . كما قبل بعد ذلك بعام كرسي الفلسفة الطبيعية في قسم العلوم الطبيعية بالجامعة الالمانية في براج Prague . ولقد حول كارنب اهتمامه — باستمراره في علاقته بجماعة فينا — على نحو متزايد ، إلى مشكلات المنطق واللغة وأسس الرياضيات . وقد كانت ثمرة ذلك ، هو ظهور ثاني مؤلفاته عام ١٩٣٤ بعنوان : (البناء المنطقي للغة) The Logical Syntax of Language [١] .

ولقد نزح كارنب في ديسمبر من عام ١٩٣٥ إلى أمريكا ، وحصل على عمل دائم كاستاذ للفلسفة بجامعة شيكاجو ، وظل يقوم بالتدريس فيها حتى عام ١٩٥٢ . وقد أصدر اثناء وجوده في شيكاجو ، بالاشتراك مع اوتو نويراث وتشارلز موريس C. W. Morris : (الموسوعة الدولية للعلم الموحد) International Encyclopedia of Unified Science (التي كانت تؤكد أوليا على توحيد الالفاظ العلمية أكثر من القوانين العلمية) ولذا فقد انصرف كارنب — تطويراً منه لفكرته الخاصة (بالبناء المنطقي) Logische Syntax — إلى دراسة السيمانطيقا (او علم المعاني) ، ومن ثم نشر على التوالي :

— (مقدمة في علم المعاني ، Introduction to Semantics ، عام ١٩٤٢ ،

— و (الصياغة الصورية للمنطق) Formalization of Logic ، عام ١٩٤٣ ،

— و (المعنى والضرورة) Meaning and Necessity ، عام ١٩٤٣ ،

ثم تغير اهتمامه منذ حوالي عام ١٩١٤ ، تدريجياً تجاه مشكلات الاحتمال

---

(١) Logische Syntax der Spache.

والاستقراء . ولقد بلغ هذا البحث عنده ، ذروته ومداه ، في كتابه الموسوم بعنوان : (الاسس المنطقية للاحتمال) Logical Foundations of Probability عام ١٩٥٠ . وقد قبل كارنب كرسي الفلسفة بجامعة كاليفورنيا عام ١٩٥٤ الذي اصبح شاغراً بعد وفاة صديقه هانز رايشنباخ . واعتزل التدريس عام ١٩٦١ ، وتوفي عام ١٩٧٠ .

هذا ويمكن تلخيص أهم اسهامات كارنب في مجال الفلسفة على نحو متتابع كما يلي :

فأهتماماته تبدأ بما يسمى بالتركيب او البنية (الاوفباو) Aufbau ، ثم تلتها اراؤه في استبعاد الميتافيزيقا ، وفي الفلسفة الطبيعية Physicalism وفي وحدة العلم ، ثم دراساته في البناء المنطقي Logical Syntax ، وفي الفلسفة التجريبية للعلم ، وفي السيمانطيقا (أو علم المعاني) ، وفي الاحتمال ، وفي الانطولوجيا ، وفي النظرية العلمية .

وفيما يلي تفصيل ما أوجزناه مصنفاً على النحو الآتي :

(١) البنية (أو التركيب)

Aufbau

ان البنية ، أو التركيب المنطقي Logische Aufbau يمكن النظر اليه بوصفه محتوياً على ثلاثة جوانب متكاملة هي :

ــ نوع جديد من الطريقة المنهجية الجديدة .

ــ واستخدام هذه الطريقة في اقامة تخطيط لنسق System او نظام متكامل ،

ــ وتطبيق هذا المنهج بالنسبة لحل المشكلات الفلسفية .

اولا : المنهج :

ان منهج التركيب او البناء Aufbau ، عند كارنب ، يسميه بنظرية التركيب Konstitutions theorie او نظرية « التأسيس » Construction . وهذا المنهج يمكن اعتباره استمرار لطرق ومناهج سبق استخدامها بواسطة ارنست ماخ (وخاصة في كتابه «تحليل الاحساسات» The Analysis of Sensations) وبرتراندرسل (وخاصة في كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجي » Our Knowledge of External World وربما كذلك بواسطة فتجنشتين .

— والفكرة الرئيسة في هذا المنهج هي فكرة **امكان الرد** Reducibility Zürckführbarkeit فالمفهوم **س** ، يقال انه يقبل الرد إلى مجموعة من التصورات او المفاهيم **ص** ، اذا كانت كل عبارة تتعلق بـ **س** ، يمكن تحويلها إلى عبارات تتناول التصورات او المفاهيم المتعلقة بـ **ص** (مع الاحتفاظ بقيمة الصدق) .

ويتم هذا التحويل بواسطة قاعدة ، او تعريف بنائي تركيبي Constitutional . وعلى الرغم من ان هذه القاعدة — هي من الناحية الصورية — تعريف ، فانها لا تحتاج ان تكون تعريفاً بمعنى التحويل اللفظي الخالص . أي ، انها لا تحتاج أن تكون هي الحالة التي تكون فيها الموضوعات المعنية بالتعريف ، هي نفسها الموضوعات المعنية بعبارة التعريف .

والواقع ان منهج البناء أو التركيب ، يستمد سمته الاساسية من ان : هذا ليس هو ذاك تماماً The fact that this is typically not so .

— وهذه التعريفات البنائية التركيبية ، ينبغي ان ترتب في بناء ، على نحو ينتج مجالا محدوداً لمجموعة محدودة جداً من التصورات . والتصورات تسمى بالتصورات أو المفاهيم الاساسية ، كما يسمى المركب الناتج كله « بالنسق (أو النظام) المركب Konstitutionssystem .

ـ بهذه العملية يستفيد كارنب من المنطق الحديث ، ويستخدم مناهجه . فالنسق المركب ، هو بناء من تعريفات مضبوطة ومبرهنات ، ويكون في صورته الخالصة أفضل تعبير بلغة المنطق الحديث ، بالاضافة إلى بعض الحدود اللامعرفة .

وتبعاً لذلك فان كتاب « المبادىء الرياضية » لرسل وهوايتهد، يمكن اعتباره نموذجاً للنسق المركب . والواقع انه مما يبدو واضحاً ان كتاب « المبادىء الرياضية » .P.M لرسل ، قد أوحى لكارنب بفكرة البناء أو التركيب .

ثانياً : بناء أو تركيب النسق :

ان المجال الذي بحث كارنب في وضعه في نسق مركب ، كان هو مجال كل الموضوعات المعروفة (أو التي يمكن ان تعرف) ، ولذا فان النسق الذي يقدمه يمكن اعتباره نسقاً مركباً لنظرية المعرفة . وهو قد اعتبر ان الموضوعات المعروفة يمكن تصنيفها إلى أربعة انماط رئيسة :

- موضوعات اجتماعية ـ ثقافية (geistige) Socio-Cultural
- وعقول الغير (fremd Psychische) other minds
- وموضوعات فيزيائية (Physische) Physical
- وخبرات الفرد الواحد ، او الموضوعات النفسية الخاصة (eigenpsychische) Private Psychical

ولقد انتهى كارنب ـ من حيث الاولية المعرفية ـ إلى عكس هذا الترتيب السابق تماماً . فهو قد اختار خبرات عقل الانسان الفرد الواحد كأساس (وهو أساس ذاتي Solipsistic) ومن خلال هذه الخبرات الفردية eigenpsychische ، اختار كارنب علاقة اولية واحدة لا

تماثلية asymmetrical او التي تذكرنا بالتشابه remembrance of similarity (Ahlichkeitserrinnerung) وتختصر بالرمز « Er. » . وهكذا فان :
Er. (س ، ص) بين موضوعين (أو خبرتين) هما س ، ص ، تكون صحيحة اذا تم تذكر س بوصفها مشابهة Similar ا ص .

وبالاستعانة بهذا المفهوم او التصور ، فاننا نستطيع تعريف الخبرات الاولية (أو الابتدائية) بوصفها هي مجال العلاقة .Er . فنعرف التماثل الجزئي بوصفه العلاقة التي تقوم بين الخبرات ، اذا كانت الخبرات واحدة ، أو اذا كانت .Er علاقة ذات اتجـاهين . وتعريف مجالات regions (أو مناطق) التماثل (Ahnlichkeitskreise) بوصفها هي فئات تجريد التماثل الجزئي . ومن خلال استخدام التعريفات المماثلة ، لكن الاكثر تركيباً ، ركب كارنب وكـون « فئة الكيفيات » class of qualities ، و « تماثل الكيفيات » similarity of qualities ، و « فئـه الحس » sense class ، و « الاحساس » sensation ، و « الالوان المتجاورة » neighboring colours ، والافكـار والتصورات المتماثلـة ، المتعلقة بالترتيب الزمني .

إلى هذا الحد ، او المدى ، توقف كارنب عن تطوير فكرة الصوري ، وشرع في استخدام طريقة غير صورية – بعناية كبيرة – تذكرنا بالطريقة التي استخدمها رسل في كتابه (معرفتنا بالعالم الخارجي) . فأقام او ركب وشيد constructed العالم الزماني المكاني ، وحـدد أو عين الكيفيات الحسية لنقاطه . وحينئذ كان في مقدوره ان يعرف « الموضوعات المرئية » و « جسمي انا » . فاذا ما انجز ذلك أو تم له ذلك ، نجده يتجه إلى عالم الادراك الحسي ، والعالم البيولوجي ، ومن ثم إلى الكائنات الانسانية ، وإلى موضوعاتها الثقافية .

وفي مناقشة هذه الامور والموضوعات كان كارنب عادة ما يستخدم

ما سماه أو حدده باللغة الواقعية realistic المألوفة في العلم الطبيعي ؛ واحياناً ما كان يستخدم بالاضافة إلى ذلك صيغاً اخرى .

إلا انه كان يصر ابتداء ، وفي كثير من مواضع التركيب ، على ان الأمر ليس إلا مجرد سهولة ويسر في الصياغة الصورية ، وان كل شيء اساسي يمكن ترجمته إلى رمزية صورية . واكثر من ذلك ، فهو يصر على ان اختيار الأساس الذاتي solipsistic هو أمر منهجي وليس بالأمـــر الميتافيزيقي . أما الاسس الاخرى ، فهي ممكنة ، اذا ما استبعدنا او أسقطنا المطلب القائل بأن نظام أو ترتيب التركيب ، يتبع نظاماً أو ترتيباً معرفياً ، كالاساس الفيزيائي physicalistic مثلاً ، أو الأساس الذي يكون موجوداً في كل المجال النفسي psychical realm وليس في المجال النفسي الخاص eigenpsychische وحده .

واخيراً ، فهو يقرر بوضوح ان ما كان يحاوله ، لم يكن وصفاً للعملية الفعلية لصياغة المفهوم أو التصور ، بقدر ما هو اعادة البناء المنطقي لهذا التصور أو المفهوم .

ثالثاً : النتائج (او التأثيرات العملية) :

يفحص كارنب في الجزء الأخير من كتاب « التركيب » (Aufbau, Part V) نتيجة نظرية التركيب ، على الفلسفة والعلم ، وعلى نظرية المعرفة والميتافيزيقا وذلك ــ ابتداء ــ من خلال البحث في المشكلات المتعلقة بالتوازي النفسي الجسمي psychophysical parallelism ، والواقـــع الخارجي .

وفيما يتعلق بالمشكلة الاولى : فقد فرق كارنب أو ميز بين سلسلتين مختلفتين من الخبرات والتجارب (أي : بين الملاحظات التي يلاحظها الانسان للحوادث في مخه ، وبين خبرات وتجارب عقل الانسان نفسه ، بناء

على التفسير المقدم لهذه الظاهرة . وهو يذهب إلى أن السؤال الاول « الاسبق » وحده سؤال علمي ، أما الأخير فهو سؤال ميتافيزيقي خالص .

وهو بالمثل ، يميز بين المشكلة التركيبية constitutional او التجريبية empirical الخاصة بالواقع (فمثلاً : « هل حرب طروادة هي حادث واقعي حقيقي real أم أنه مجرد نتاج خيال شعري ؟) ، وبين المشكلة الميتافيزيقية الخاصة بالواقع (مثل : « هل الاشياء الفيزيائية المدركة ، هي حقيقية واقعية real ، أم أنها مجرد محتويات أو مكنونات الشعور ؟ ») . فالمشكلة الاولى تتعلق بما اذا كان من الممكن (وكيف) لشيء أو موضوع ، أن يكون متحداً أو مندمجاً في نسق مشتمل على الاطرادات المنتظمة » regularities وما هو موضعه في الترتيب الزمني ؟

أما المشكلة الميتافيزيقية – من جهة اخرى – فانها لا يمكن حتى التعبير عنها بحدود بنائية . وهكذا فان نظرة كارنب في كتاب « التركيب » Aufbau تتلخص في ان المشكلات الميتافيزيقية لا علاقة لها بالعلم . وعلى ذلك فان نظرية التركيب المنظم – تبعاً لكارنب – ليست مثالية ولا هي واقعية ، إنما هي متعادلة او محايدة ميتافيزيقياً .

(٢) حذف او استبعاد الميتافيزيقا

بدأ كارنب – في رسالة قصيرة له ظهرت في نفس السنة التي ظهر فيها كتاب « التركيب » ، عام ١٩٢٨ ، وكان متأثراً فيها إلى حد كبير بفنجنشتين – بدأ ينتقل من حياده الشكي skeptical neutrality تجاه الميتافيزيقا إلى موقف مضاد جذرياً . ولقد كان عنوان هذه الرسالة ، هو (المشكلات الزائفة في الفلسفة : عقول الآخرين ومشكلة الفلسفة الواقعية)

Psuedo Problems in Philosophy : Other Minds and the Realism Controvery [1] . وكان يرى فيها ان المشكلات الميتافيزيقية بصفة عامة ، ومشكلة الفلسفة الواقعية والفلسفة المثالية بصفة خاصة ، ينبغي وصفها بأنها أشباه مشكلات أو أنها مشكلات زائفة . وسرعان ما أصبحت هذه النظرة سائدة بين أعضاء جماعة فينا . فقد اقنع كارنب — حتى موريس شليك — بأن يتخلى عن واقعيته .

المعنى والتحقق :

ان فكرة المشكلة الزائفة في الفلسفة ، فكرة هامة ، لدى فلاسفة الوضعية الجديدة ، سواء لتأثيرها في كتاب وفلاسفة آخرين ، أو لتواترها وتكرارها بشكل أو آخر خلال كتابات كارنب نفسه ، على الرغم من انها لم تكن ابداً فكرة محورية أو مركزية في فكر كارنب النسقي . والواقع ان أفضل فهم لهذه الفكرة إنما يكون في سياق النظريات التجريبية للمعنى . وهذه الفكرة في صورتها الاصلية إنما تقوم مباشرة على اساس ما يشير اليه كارنب باسم « مبدأ فنجنشتين » الخاص بإمكان التحقق principle of Controversy وهذا يؤكد ان معنى العبارة يقدم بواسطة شروط تحقيقها ، وان العبارة لا تكون ذات معنى إلا إذا كانت — من حيث المبدأ — قابلة للتحقيق . ولقد استبدل بمطلب إمكان التحقيق فيما بعد ، مبدأ اضعف ، هو مبدأ إمكان المطابقة (أو إمكان الاثبات) confirmability .

وبوجه عام فان النظرية التجريبية في المعنى ، ترى ان الالفاظ او الكلمات انما تستمد وتشتق معناها عن طريق استيفاء شروط معينة ، وهذه الشروط يتم التوحيد بينها وبين نوع من الدلالة التجريبية ، المباشرة او غير المباشرة .

---

(١) Scheinprobleme in der Philosophie : Das Fremdpsychische und der Realismusstreit.

هذا ويعتبر كارنب وكذا عدد من التجريبيين المنطقيين الآخرين ، يعتبرون بعض التعبيرات والعبارات اللغوية والرياضية ، على انها ذات معنى (على الرغم من انها بدون مضمون او محتوى واقعي) وذلك لاهتمامهم ببنية اللغات التي تصاغ فيها العبارات التجريبية . إلا أن كل العبارات الاخرى — بخلاف تلك التي تكون ذات دلالة تجريبية ، وكذا العبارات اللغوية linguistic سالفة الذكر — ينبغي اعتبارها على أنها خالية من المعنى أو مجرد لغو .

والعبارات المرفوضة ، تتضمن أو تحتوي على أغلب — إن لم يكن كل — العبارات التي تنطوي تحت اسم الميتافيزيقا ، فضلاً عن الكثير من العبارات المتعلقة بالاخلاق وبالجمال . ولقد كان كارنب يرى ان المشكلات المتعلقة بهذه الميادين (وخاصة الميتافيزيقا) — كما تصاغ عادة — انما تمثل « اجابات » أو « ردوداً » ، هي في حقيقتها ، ليست الا عبارات خالية من المعنى . وتبعاً لذلك فهي ليست مشكلات حقيقية على الاطلاق . انها مجرد صياغات لها مظهر العبارات المشكلة ، في حين انها في الحقيقة ، تفتقر إلى المعيار التجريبي (والبنائي syntactical) لكونها ذات معنى .

أشباه العبارات (أو العبارات الزائفة) : pseudo-statements

ان فكرة المشكلة الزائفة ، هي في أساس برنامج جماعة فينا ، ضد الميتافيزيقا . وهناك دفاع عن هذا البرنامج في مقال لكارنب بعنوان : (استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي للغة) The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language عام ١٩٢٣ (١) .

ولقد ميز كارنب في هذا المقال بين نوعين من أشباه العبارات أو العبارات الزائفة :

(١) Uberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache.

(١) العبارات التي تحتوي على لفظ ، يـُظن خطأ ، ان له معنى تجريبي .

(٢) والعبارات التي – على الرغم من ان مكوناتها تكون ذات معنى – إلا أن تلك المكونات تكون موضوعة معاً في العبارة على نحو يختلف عن الطريقة البنائية الصحيحة countersyntactical – وهو يذكـر لنا أمثلة ، منها عبارات معينة من كتاب مارتن هيدجر (ما هي الميتافيزيقا ؟) What is Metaphysics ? (Was ist Metaphysik ?)، مثل العبارة القائلة بأن The nothing itself nothings (Das Nichts selbst nichtet) (العدم يعدم نفسه) التي هي تبعاً لكارنب تخطىء خطأ مزدوجاً ، او تخطىء مرتين . فهي تحتوي على كلمة لا معنى لها ، وهي فعل « يعدم » nitchtet ، كما تحتوي كذلك على استخدام لكلمة « عدم » nothing Nichts على عكس الطريقة البنائية الصحيحة ، بوصفها اسماً (بدلاً من كونها مشتقة من فعل ينتج عن نفس السور الوجودي ، كما في :

« (E س) ص س » أو « العدم هو ص ») .

(٣) الفلسفة الطبيعية ووحدة العلم

Physicalism and the Unity of Science

اختار كارنب ، في كتابه « التركيب » أو البنية Aufbau ، اختار اساساً ظاهرياً Phenomenalistic ، أو هو أساس معطيات الحس sense-data ، لبنائه ، متأثراً في هذا بنظرية المعرفة الوضعية الجديدة neo positivist عند كل من ماخ وبرتراند رسل . ولقـد صادف معارضة شديدة في هذه النظرة من عضو آخر نشيط من اعضاء جماعة فينا ، وهو أتو نويراث . فقد أقام نويراث ، من التراث المادي ، أساساً « طبيعياً » أو لغة طبيعية psysicalistic ، ونجح في ان يقنع كارنب بالأخذ بهذا الاتجـاه .

عبارات (او قضايا) البروتوكول : Protocol-Sentences

ان توزع الاهتمام – عند كارنب – بين الفلسفة الظاهريـــة Phenomenalism والفلسفة الطبيعية Physicalism ، وهو ما نجد بداياته في كتاب « التركيب » Aufbau ، كان منصرفاً لا إلى اختيار الميتافيزيقا ، انما لاختيار اللغة . فالمشكلة الرئيسة كانت تدور حول طبيعة ، وأفضل صورة لما يسمى بعبارات البروتوكول أو العبارات التقريرية . وهي العبارات التي تكون اساس الاثبات في العلم .

وطالما ان هدف الفلسفة – كما هو وارد في كتاب « التركيب » – هو رد كـــل معرفة إلى أساس يقيني ، بواسطـــة « المعطي المباشـــر » immediately given عند الوضعيين الجدد ، فان التفضيل او الاختيار كان في جانب اللغة الظاهرية phenomenalistic language .

إلا أن تخلي كارنب عن الحالة المعرفية الأفضل – بعد ذلك – والخاصة بالتقارير reparts الظاهرية ، أعاد فتح الباب مرة أخرى للمزايا النسبية للتركيب ، أي لتركيب اللغة الظاهرية ، في مقابل لغة التقرير الفيزيائي .

الفلسفة الطبيعية : Physicalism

لقد تبنى كارنب متفقاً في هذا مع نويراث ، موقف الفلسفة الطبيعية ، الذي يدل على ان عبارات البروتوكول في العلم ، يمكن التعبير عنها على أنها أوصاف كمية لنقاط زمانية – مكانية محددة . وفي ضوء هذه النظرة ، يتكون العلم كله (علوم الحياة ، والعلوم النفسية ، والفيزيائية) من عبارات تكافيء عبارات لغة البروتوكول الفيزيائية .

ان اللغة الفيزيائية كان ينبغي تفضيلها ، لأنها كانت لغة تتعلق بالحواس او مشتركة بالنسبة لمختلف الحواس ، ومشتركة بين الافراد ، وعامة كلية – من حيث ان جميع العبارات في كل العلوم ، يتم التأكيد بأنها قابلة

للترجمة إلى عبارات بروتوكول . والترجمة في كتاب « التركيب » Aufbau هي من نوع الرد . وشرط إمكان الرد ، هو ان العبارة المردودة تكون مكافئة – بمعنى دقيق – للرد المفروض او المقترح . وهذه الطريقة ، كما سوف نرى ، أدت فيما بعد إلى عدد من المشكلات ، وبالتالي إلى إعادة النظر في مشكلة الرد وفي نظرية إمكان التحقيق الخاصة بالمعنى .

وحدة العلم : Unity of Science

كان أوتو نويراث قد تبنى – بالاضافة إلى الفلسفة الطبيعية – مبدأ وحدة العلم ، ومؤداه ان جميع العلوم التجريبية ، هي في اساسها علم واحد ، وان التقسيم إلى فروع هو أمر عملي محض في الطبيعة . ولقد كان هذا المبدأ موجهاً أساساً ضد التفرقة الحادة بين العلم الطبيعي وبين « العلوم الاجتماعية والانسانية » Geistewissen Schaften . فقد كان نويراث يعتقد ان مثل هذا التمييز يمنع ويعوق تطبيق المناهج العلمية بالنسبة للعلوم الاجتماعية والانسانية بصفة عامة .

ولقد أيد كارنب هذا المبدأ في صورة بحث مؤداه ان جملة total لغة العلم يمكن اقامتها على اساس فيزيائي . ولقد قدم كارنب هذا الموقف ، وتطبيقه بالنسبة لعلم النفس ، في مقالتين منشورتين عام ١٩٣٢ : الاولى بعنوان (اللغة الطبيعية بوصفها اللغة الكلية للعلم) Die physikalische als Universalsprache der Wissenschaft وقد ترجم إلى اللغة الانجليزية بعنوان (وحدة العلم) The Unity of Science . والثانية بعنوان : (علم النفس باللغة الفيزيائية) – Psychologie in physikalischer Sprache ، وترجم إلى اللغة الانجليزية بعنوان : Psychology in Physical Language

(٤) البناء المنطقي للغة

Logical Syntax of Language

بدأ انتباه واهتمام كارنب – في الفترة التالية لكتابه « التركيـــب » Aufban يتركز بصفة رئيسة حول أسس المنطق والرياضيات . وكان هدفه من وراء ذلك ، ايجاد نظرية للتعبيرات اللغوية ، كأسلوب يضفي وضوحاً اكثر بالنسبة لصياغة المشكلات وفيما يلي توضيح ما أوجزناه :

أسس الرياضيات :

اتبع كارنب ، في مناقشاته لاسس الرياضيات – متأثراً في هذا بجو تلوب فريجه – اتبع النظرية المنطقية اللوجسطيقية logistic (التي ترد الرياضيات إلى المنطق) . وقد نشر في هذا الصدد عدداً من الابحاث دفاعاً عن هذه النظرة .

إلا انه وجد كذلك أو تبين أساساً مشتركاً بينه وبين بعض جوانب المذهب الصوري Formalism عند دافيد هيلبرت ، والمذهب الحدسي Intuitionism عند بروير L. E. J. Brouwer . ولقد أدت به البحوث الصورية – بصفة خاصة – إلى أن يركز على التمييز بين ما اسماه « اللغة الشيئية » object-language (وهي التي تكون موضوعاً للدراسة) وبين « ما بعد اللغة » او « اللغة الشارحة » meta-language (وهي التي يتم فيها او من خلالها صياغة النظرية الخاصة باللغة الشيئية) .

بهذا اصبح هدف كارنب هو تكوين او اقامة لغة شارحة مناسبة ، يتم من خلالها التحكم في الفلسفة أو التحليل المنطقي للغة . ولقد كانت اول نتيجة واضحة في هذا الصدد هو كتابه : (البناء المنطقي للغة) Logische Syntax der Sprache (Logical Syntax of Language) الذي نشر عام ١٩٣٤ .

والبناء المنطقي logische Syntax ، إنما يمثل ، من وجهة نظر فنية منطقية ـ توضيحاً وتنظيماً نسقياً Systematization ، مع تطوير للمناهج التي وضعها هيلبرت والمناطقة البولنديون (وفي الوقت الذي كان يعد فيه كارنب لكتابه « البناء » Aufbau ، اثبتت هذه المناهج قيمة كبيرة من حيث علاقتها ببرهان كورت جودل Gödel المشهور) . ولقد طور كارنب في كتابه هذا لغتين نموذجيتين :

اللغة الاولى منهما (وهي اللغة رقم ١) محددة ، أما **الثانية** (وهي اللغة رقم ٢) فهي ليست ـ « محددة » not-definite ، بمعنى : إما ان تكون كل الثوابت فيها والتعبيرات المغلقة ، غير معرّفة undefined ، أو ان تكون التعبيرات المعرّفة defining لها غير محتوية على اسوار غير محدودة unlimited .

واللغة رقم ١ ، لها كثير من السمات التي اعتبرها بروير وتابعوه متطلباً أساسياً للغـــة . وكان كارنب يعتبرها ، انها تمثل ـ بدرجة أو بأخرى ـ اهدافها البنائية او التحديدية (على الرغم من أن بروير ، وأرند هويتنج Arend Heyting لم يقبلوا أبداً مثل هذا التحديد) . أما اللغة رقم ٢ ، فقد قدمها كارنب بوصفها ممثلة للرياضيات الكلاسيكية .

ولتوضيح اتجاهه ازاء هاتين اللغتين ، قال كارنب بمبدئه في التسامح « أو التجاوز » tolerance (أو « المبدأ الاصطلاحي او الاتفاقي) ، الخاص بصور اللغة » The Principle of the Conventionality of Language Forms (فليست مهمتنا هي وضع الموانع أو العوائق prohibitions .. وكل انسان حر في ان يبني لغته ، اي صورته الخاصة باللغة كما يريد)[1] .

---

(١) Carnap, R., The Logical Syntax of Language, p. 51.

البنية التركيبية : Syntactical Structure

ان ذلك الجزء النسقي من « البناء » Syntax ، يحدد اطار البناء العام ، الذي يخصص او يحدد تركيب او بناء أية لغة ، أياً كانت . وهذا الجزء النسقي من البناء ، يتكون : من قواعد الصياغة الصورية أو « قواعد التكوين » formation rules (التي تحدد — حرفياً — الرموز والعبارات المقبولة) ، و « قواعد التحويل » الخاصة باللغة ، فضلاً عن عدد من المفاهيم او التصورات التي يمكن استخدامها في تحديد أو تخصيص او وصف اللغة . ومن بين هذه المفاهيم او التصورات الاخيرة :

— **الحدود — ش :** (d - terms) ، (أي الحدود المتعلقة بمفهوم الاشتقاق derivation مثل : « قابل للاشتقاق » derivable و « برهان » proof ، و « قابل للبرهنة » demonstrable و « قابل للتنفيـــذ » refutable ، و « قابل للحل » resoluble) .

— **والحدود — ن :** (c - terms) ، (أي الحدود المتعلقة بمفهوم النتيجة ، مثل « نتيجة » consequence ، و « الفئة الناتجة » consequence class و « صحيح » valid و « غير صحيح » contravalid ، « غير محدد » indeterminate .

هذا ودائماً ما تحتوي **قواعد التحويل** — على الاقل — على بعض السمات الرياضية وهذه يسميها كارنب باسم **القواعد — م** L - Rules) ، كما يسمي القواعد الاخرى (اذا كانت هناك قواعد اخرى) باسم **القواعد الفيزيائية** أو **القواعد — ف** (P - rules) .

وفي اية لغة ، توجد لغة فرعية Sub language (ومن الممكن ان تكون اللغة كلها) تحتوي على جميع **القواعد** — م (المنطقية) ، ولا تحتوي على **القواعد — ف** (الفيزيائية) . وهذه هي **اللغة الفرعية — م** (اي اللغة الفرعية المنطقية) L - sublanguage . وهي بدورها يمكن وصفها بنفس

طريقة وصف اللغة كلها ، الامر الذي يؤدي إلى وجود **حدود ــ م ــ ن** (L - c - terms) ، **وحدود ــ م ــ ش** (L - d - terms) فمثلاً كلمة « تحليلي » analytic يمكن اعتبارها على انها **صحيحة ــ م** (L - valid) أي صحيحة منطقياً ، وكلمة « تركيبي » (او تأليفي) Synthetic على انها غير **محددة ــ م** (L - indeterminate) أي غير محددة منطقياً ، وغير ذلك .

وهكذا ينتهي كارنب إلى مثل التصنيف التالي للعبارات ، بناء على ما سبق :

(١) عبارات **قابلة للبرهنة** (demonstrable) .

(٢) وعبارات **تحليلية** ، لكنها غير قابلة للبرهنة .

(٣) وعبارات **صحيحة ــ ف** (P - valid) ، اي صحيحة فيزيائياً .

(٤) وعبارات **غير محدد ــ ف** (P - indeterminate) ، أي غير محدد فيزيائياً .

(٥) وعبارات **غير صحيحة ــ ف** (P - contravalid) ، أي غير صحيحة أو كاذبة ، فيزيائياً .

(٦) وعبارات **متناقضة** ، لكنها غير قابلة للتنفيذ .
(contradictory but not refutable)

(٧) وعبارات **قابلة للتفنيد** (refutable) .

وعلى ذلك :

ــ فنحن لو طبقنا **التصنيف ــ ش** (d - classification) ، أي التصنيف الاشتقاقي او المتعلق بالاشتقاق ، لوجدنا ان اعضاء الفئات (أي العبارات التي تكون من الفئات) من رقم ٢ إلى رقم ٦ ، يمكن ان تسمى

بأنها عبارات **غير قابلة للحل** او التحليل irresoluble .

– أما بالنسبة **للتصنيف – م** ، اي التصنيف المنطقي ، نجد ان الفئتين رقم ١ ، ٢ تحليليتان (أي تتضمنان عبارات تحليلية) . بينما نتبين ان الفئات رقم ٣ ، ٤ ، ٥ فئات تركيبية (أي تتضمن عبارات تركيبية أو تأليفية) . أما الفئتان رقم ٦ ، ٧ منهما تحتويان على عبارات متناقضة .

– اما بالنسبة للتصنيف – ن L - classification ، اي التصنيف المنطقي ، نجد ان الفئتين رقم ١ ، ٢ تحليليتان (أي تتضمنان عبارات تحليلية) . بينما نتبين ان الفئات رقم ٣ ، ٤ ، ٥ فئات تركيبية (اي تتضمن عبارات تركيبية أو تأليفية) . أما الفئتان رقم ٦ ، ٧ فهما تحتويان على عبارات متناقضة .

أما **بالنسبة للتصنيف – ن** (C - clasification) ، أي التصنيف على أساس النتيجة ، فأننا نتبين ان الفئات رقم ١ ، ٢ ، ٣ فئات صحيحة (أي تحتوي على عبارات صحيحة) ، في حين ان الفئات رقم ٥ ، ٦ ، ٧ تكون فئات غير صحيحة contravalid (أي تحتوي على عبارات غير صحيحة) .

الترجمة والتفسير :

حدد كارنب – مستعيناً في ذلك – بالبنية Structure التي أبرزها ، حدد ترجمة وتفسير اللغات . وطبقاً للتطور الاخير في تفكيره ، فانه من المهم ان نلاحظ انه قد تناول في كتاب « البناء » Syntax ، تناول « النتيجة » Consequence ، واعتبرها علاقة تركيبية بنائية Syntactical ، وبالتالي فهي علاقة لا تحتوي او تتضمن معاني العبارات موضوع السؤال او البحث .

هذا ولقد ناقش كارنب في الجزء الاخير من كتاب « البناء المنطقي للغة »

Logische Syntax der Sprache — كما هو الحال في كل اعماله الكبيرة — ناقش مدى صواب او صحة ما توصل اليه من نتائج من الناحية الفلسفية [1] . وهناك نقطتان اساسيتان جديرتان بالذكر في هذا الصدد .

الاولى :

انه وحد بين منطق العلم (الذي كان ينبغي وضعه عند جماعة فينا بدلاً من الفلسفة التقليدية) ، وبين البناء المنطقي للغة العلم .

والثانية :

انه قد حدد موضع اول مصدر من مصادر المشكلات الزائفة (أو أشباه المشكلات) الفلسفية — من حيث الكلام عن البناء — وذلك من خلال استخدام ما كان يسميه كارنب «بالطريقة المادية في الحديث» material made.

والفكرة الاخيرة ، هي نتيجة فرعية نتجت عن تمييز فريجه G. Frege بين الاستخدام use وبين الاشارة mention . فالاستخدام العادي او الموضوعي للكلمة (أو التعبير) ، هو أن يعين الموضوع الذي يدل عليه او يشير اليه . إلا أن الالفاظ ، ومجموعات الالفاظ ، يمكن ان تستخدم كذلك ، في السياق البنائي ، لكي تعين او تحدد الفاظاً (او تعبيرات) .

— ومع ذلك فهناك عبارات معينة ، تبدو لاول وهلة كما لو كانت عبارات شيئية ، إلا أنها تتحول بالفحص الدقيق إلى عبارات تتكلم عن الفاظ . مثل هذه العبارات يقول عنها كارنب انها تكون قد تمت صياغتها بالطريقة المادية .

وهو يمثل لذلك بالعبارة التالية : (الخمسة ليست شيئاً بل هي عدد) ،

---

(١) ونفس الاساس كان قد تحقق بصورة عامة في كتابه : (الفلسفة والبناء المنطقي) عام ١٩٣٥ Philosophy and logical Syntax ، المقام على عدة محاضرات القاها كارنب في جامعة لندن في اكتوبر من عام ١٩٣٤ .

فهذه الطريقة في التعبير عند كارنب ، هي طريقة بديلة للقول « الخمسة » ليست كلمة — شيئية thing-word ، إنما هي لفظ — عددي number-word . وكما يوضح المثال السابق ، فان الطريقة المادية تستخدم لانها تنتج عبارات ابسط وأقل تركيباً .

— ومع كل ذلك ، فهناك نوع من الصعوبة ، التي قد تنشأ ، بناء على ظهور مثل هذه العبارات في اللغة الشيئية . والواقع ان كارنب كان لا يعترض على الطريقة المادية حيث تكون هذه العبارات قابلة للترجمة إلى « الطريقة الصورية » formal made أو البنائية syntactical ، على نحو يجعل الترجمة غير غامضة بدرجة معقولة .

إلا أنه يعتقد — مع ذلك — ان استخدام هذه الطريقة (المادية) ، هو مصدر كثير من الخلط في الفلسفة وذلك :

(١) لسبب ، هو ان التقرير او الاثبات البنائي syntactical assertion المعنّى ، يعتمد في أغلب الحالات على السياق ويتوقف عليه ، وان العبارات التي يتم التعبير عنها بالطريقة المادية — لو تم تحريرها بدرجة كافية من السياق الذي يحددها ، فانها يمكن ان تؤدي إلى تعبير كاذب عن تعميم . ولذا فان المناقشات التي تدور حول أية لغة ينبغي أن تستخدم ، او التي تستخدم بالفعل ، إنما تتناول جانباً من جوانب المشكلة او المناقشة .

(٢) ولسبب آخر ، فلأن مثل هذه العبارات تبدو كما لو كانت عبارات شيئية ، فان هناك اغراءً أو ميلاً قائماً لالقاء الاسئلة ، وتقديم « الاجابات » (مصوغة على غرار العبارات الشيئية) التي تنتهي : إما بأن تكون قابلة للترجمة بطريقة صورية formal ، أو بأن تنتج نتائج غير صحيحة absurd حينما تترجم على ذلك النحو .

وهذا الموقف — عند كارنب — مسؤول إلى حد كبير عن تطور وازدياد المشكلات الميتافيزيقية الزائفة ، وغيرها كذلك من المشكلات الزائفة .

(٥) الفلسفة التجريبية للعلم

Empiricist Philosophy of Science

حينما كان كارنب لا يزال في براج Prague ، تنبه إلى بعض الأخطاء والنقائص الخطيرة في وجهة نظر الوضعية المنطقية ، بالنسبة للمعرفة العلمية .

فالوضعيون المنطقيون ، يذهبون إلى أن جميع عبارات العلم التجريبي ، تكون قابلة للرد ، أو قابلة للترجمة إلى عبارات أساسية أو عبارات بروتوكول basic or Protocol ، تعبر عن معرفتنا « بالمعطي المباشر » immediately given . وهذا المطلب الخاص بإمكان الرد reducibility ، بالاضافة إلى نظرية إمكان التحقيق الخاصة بالمعنى ، استلزما ان تكون جميع العبارات ذات المعنى ، قابلة للتحقيق المحدد الكامل او الرفض والتفنيد . والنتيجة — سواء تم التعبير عنها بألفاظ ظاهرية phenomenalistic او فيزيائيـــة physicalist — كانت نسقاً أو نظاماً system للمعرفة شبه مغلق ، وكانت صلابته في تناقص حاد مع الموقف أو الحالة الحقيقية او الواقعية real للعلم .

ولقد اجرى كارنب بعض التغييرات الجذرية — متأثراً في هذا بآراء النقاد امثال كارل بوبر Karl Popper وبعض أعضاء جماعة فينا — على نحو جعلت آراء جماعة فينا اكثر قرباً واتفاقاً مـــع السمة الانفتاحية open character للمعرفة العلمية . ولقد تركزت هذه التغيرات حول فكرة إمكان الرد ، ومبدأ التحقيق .

امكان الرد : Reducibility

ان التعديلات التي ادخلها كارنب على فكرة الرد reduction ، سجلها في بحث له بعنوان(وحدة لغة العلم) The Unity Language of Science (Einheitssprache der Wissenschaft) ، قدمـــه في المـــؤتمر الدولي

للفلسفة العلمية الذي عقد في باريس عام ١٩٣٥ ، وقد نشر في باريس عام ١٩٣٦ [1] . وقد ذهب كارنب في هذا البحث إلى أن ما يمكن تقريره (أو اثباته) ، ليس هو ان رمزاً جديداً يكون مكافئاً لرموز اخرى معينة ، إنما – فقط – ان ذلك التكافؤ يكون من خلال شروط او ظروف معينة مناسبة أو ملائمة .

ولنأخذ – مثلاً – جملة الرد للعبارة التالية : (قابل للذوبان في الماء) . فهذه ينبغي ان تقرأ ، إما :

(١) (لا يكون العنصر قابلاً للذوبان ، إلا إذا وضع في الماء وتحلل) ، أو :

(٢) (اذا وضع العنصر في الماء ، فانه لا يكون قابلاً للذوبان إلا إذا تحلل) .

ولقد اوضح كارنب ان العبارة رقم (٢) وليست العبارة رقم (١) هي التي تحدد تحديداً دقيقاً معنى « قابل للذوبان في الماء » . ومن ثم فهو يقترح تسمية العبارات التي تكون من النوع رقم (١) بالتعريفات ، حتى يدخر مصطلح « الرد » reduction لتسمية العبارات التي تكون من النوع رقم (٢) .

والفرق بين النوعين أو بين الصورتين (رقم ١ ورقم ٢) اكثر اهمية مما يبدو لاول وهلة . فالتعريفات (وهي من النوع رقم ١) تسمح بالاستبعاد او الحذف الموحد او المتسق (اي على طول العبارة) للرمز المقدم بطريقة جديدة ، مثل « قابل للذوبان في الماء » ، على طول ، ومن خلال الرموز المتكافئة . أما عمليات الرد فلا تسمح بهذا .

وبما ان كثيراً من الالفاظ او الحدود العلمية – كما يذهب كارنب –

---

(١) في وقائع المؤتمر الدولي للفلسفة العلمية :
Actes du Congrès international de Philosophie Scientifique. Paris, 1936.

هي مما تقبل الرد ، لكن لا تقبل التعريف ، فان رد جملة إلى جملـــة sentence — by — sentence (بالمعنى الاصلي لامكان التعريف الواضح الصريح explicit definability ، لا يمكن جعله متطلباً عاماً .

وعلى ذلك فنحن ينبغي ان نميز بين صورتين من صور الوضعية والفلسفة الطبيعية :

احداهما :

تذهب إلى ان جميع المفاهيم والتصورات العلمية قابلة للتعريف بواسطة عبارات بروتوكول ، بلغة ظاهرية phenomenalistic او طبيعية فيزيائية physicalistic .

والاخرى :

هي التي تأخذ بالموقف الاضعف ، والخاص بامكان الرد إلى مثل هذه العبارات للبروتوكول .

— ومن الواضح ان فكرة إمكان التعريف او التحديد definability ، فكرة خاطئة ، بوصفها هي النتيجة التي تلزم عن القول بأن كل عبارات العلم تقبل الترجمة إلى لغة معطيات الحس sense-data واللغة الفيزيائية . إذ أن هناك علاقة بين عبارات العلم ، وبين اللغة التي نتكلم عنها (أي لغة معطيات الحس واللغة الفيزيائية) ، لكن هذه العلاقة اكثر تركيباً وتعقيداً مما يظـــن .

التحقيق والاثبات : Verification and Confirmation

ان المشكلات التي يثيرها مبدأ التحقق ، تناولها كارنب في بحث هام له بعنوان : (امكان الاختبار والمعنى) Testability and Meaning (١٩٣٦ — ١٩٣٧) . فقد وافق كارنب — متفقاً في هذا مع نقد بوبر —

على ان الفروض العلمية لا يمكن تحقيقها تحقيقاً كاملاً ، بدليل يعتمد على الملاحظة .

– ومن ثم فهو يقدم بدلاً من فكرة أو مفهوم التحقق ، يقدم مفهوم الاثبات . فهو يقترح القول بأن الفروض يتم اثباتها او عدم اثباتها – بدرجة أو بأخرى – بالدليل (وهو بهذا يترك السؤال مفتوحاً عن الاعتبار الكمي او الدرجة الكمية للاثبات) .

– وبالاضافة إلى هذا ، فهو يفرق أو يميز بين إمكان الاثبات confirmability وبين الفكرة القوية عن إمكان الاختبار testability . فالعبارة تكون قابلة للاثبات confirmable اذا كانت عبارات الملاحظة يمكن ان تسهم او تساعد على اثباتها أو عدم اثباتها . والعبارة القابلة للاثبات – فضلاً عن كونها كذلك – تكون قابلة للاختبار testable ، إذا كنا نستطيع ان نحدد ، ونقوم – متى نشاء – بالتجارب والخبرات التي يمكن ان تؤدي إلى الاثبات . (وعلى ذلك فكل عبارة قابلة للاختبار ، هي عبارة قابلة للاثبات وليس العكس) .

وهكذا ، فالعبارة يمكن ان تكون قابلة للاثبات ، بدون ان تكون قابلة للاختبار ، والعكس ليس صحيحاً . كما هو الحال حين نعرف ان مجموعة معينة من الحوادث قد تثبت العبارة . لكننا نكون غير قادرين على القيام بالتجارب المطلوبة للقيام بمثل هذه الملاحظة .

– وقد انتهى كارنب – بعد تحليل دقيق لهذين التصورين او الفكرتين – انتهى إلى أن هناك اربع طرق مختلفة لتقرير « مبدأ الفلسفة التجريبية » Principle of Empiricism : فنحن قد نتطلب ان تكون كل عبارة تركيبية او تأليفية Snthetic :

(١) قابلة للاختبار على نحو كامل Completely testable .

(٢) او قابلة للاختبار testable .

(٣) او قابلة للاثبات على نحو كامل Completely confirmable .

(٤) او قابلة للاثبات . Confirmable

والواقع ان الصيغتين رقم ٢ ، ٤ تقبلان او تتفقان مع العبارات العلمية الكلية او العامة ، في حين ان الصيغتين رقم ١ ، ٣ تستبعدانها . ويذهب كارنب إلى أن الصيغ الاربع جميعاً ، تنتمي إلى وجهة النظر العامة ، المتمثلة لدى الفلسفة التجريبية . وان كان كارنب يفضل المطلب الاكثر تحرراً والقائل بمجرد إمكان الاثبات او القابلية للاثبات (على اساس ان إمكان الاختبار اكثر تشدداً وتضييقاً) .

وهكذا فان المطلب القائل بأن جميع المفاهيم او التصورات العلمية ، تكون قابلة للتعريف او التحديد ، على نحو واضح وصريح بواسطة ما يمكن ملاحظته observable ، قد استبدل به المطلب الاضعف الخاص بإمكان الـــرد .

كما ان المطلب القائل بأن جميع العبارات العلمية ، تكون قابلة للترجمة إلى عبارات تتكلم عن ما يمكن ملاحظته (او موضوعات الملاحظة) ، قد حل محله المطلب الاضعف الخاص بإمكان الاثبات .

ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي :

(١) على مستوى المفاهيم والتصورات :

من إمكان التعريف والتحديد definability إلى إمكان الـــرد reducibility .

(٢) وعلى مستوى العبارات :

من الترجمة translation إلى الاثبات Confirmation .

(٦) السيمانطيقا (أو علم المعاني)

Semantics

ذهب كارنب في كتابه « البناء المنطقي » **Logische Syntax** إلى ان المشكلات الفلسفية هي في حقيقتها مشكلات تتعلق ببناء **Syntax** اللغة . إلا أن أبحاث الفرد تارسكي **A. Tarski** الرائدة في السيمانطيقا أو علم المعاني سرعان ما اقنعت كارنب بتوسيع وجهة نظره . فهو ينتهي إلى أن التحليل المنطقي للغة ، ينبغي ان يتجاوز دراسة « البناء » **Syntax** ، اي دراسة صور التعبيرات بغض النظر عن معناها .

فالتحليل المنطقي ينبغي أن يتجاوز كذلك ويشتمل على السيمانطيقا أو دراسة المعاني ، وهي نظرية المفاهيم أو التصورات الخاصة بالمعنى وبالصدق . ولقد أصبح هذا المجال الجديد الآن هو اهتمامه الرئيسي ، فنشر كارنب — حين استقر في أمريكا — بحثاً في (الموسوعة الدولية للعلم الموحد) ، بعنوان (أسس المنطق والرياضيات) عام ١٩٣٩ **Foundations of Logic and Mathematics** ، ثم سلسلة من الدراسات سميت باسم : (دراسات في علم المعاني) **Studies in Semantics** .

آلية علم المعاني :

كانت أول دراسة في سلسلة (دراساته في علم المعاني) ، بحثاً له بعنوان (مقدمة في علم المعاني) عام ١٩٤٢ **Introduction to Semantics** ، أخذ على عاتقه فيه أن يبني أو يقيم آلية علم المعاني بطريقة مماثلة أو شبيهة بالطريقة التي أقام عليها « البناء » **Syntax** .

وكما أعطى كارنب — من قبل — اهتماماً خاصاً للمفاهيم أو **التصورات** — م **(L - concepts)** أي المفاهيم أو التصورات المنطقية ، وهي التي لا يمكن استخدامها إلا على أسس منطقية فقط ، مثل « صادق منطقياً » **L - true**

أو « قابل للاستدلال عليه منطقياً » L - deducible . فان هذه المفاهيم أو التصورات تكون معرفة أو محددة بالفعل بالنسبة لبعض الأنظمة أو الأنساق السيمانطيقية المعينة .

الا أن مهمـــة تعريف وتحديـــد « المتعلقات المطلقة » absolute correlates ، الخاصة بالمفاهيم أو **التصورات** ــ م، أي التصورات المنطقية، المستخدمة في الأنساق السيمانطيقية بوجه عام ، إنما تمثل صعوبات ومشكلات خاصة . فهي لا يمكن تحقيقها ــ فيما يعتقد كارنب ــ الا بواسطة منطق مفهومي intensional ، وهـــو في علم المعاني يقتصر في مناقشاته على المنطق الماصدقي extensional . الأمر الذي جعله يعيـــد صياغة البناء Syntax ، على نحو يجعله قادراً على أن يدخل في اعتباره العلاقات التي تربط أو تقدم بين علم « البناء » Syntax وبين علم المعاني Semantics .

علم البناء وعلم المعاني :

ذكر كارنب قائمة طريفة في دراسته الموسومة بعنوان « مقدمة إلى علم المعاني » (الفقرة رقم ٣٩) ، تحدد التغيرات التي حدثت في وجهة نظره منذ نشره كتاب « البناء » Syntax . وهذه التغيرات أساساً مـــن نوعين :

اولهما :

ان كارنب أصبح يعتقد أن مفاهيماً وتصورات معينة ، كان يعتبرها قبلئذ على أنها بنائية syntactical ، أصبح يعتقد أنها في أساسها سيمانطيقية . وهذه المفاهيم تشمل : « المدى » range ، والماصدقية extensionality ، و « التحليلي » ، و « التأليفي synthetic و « المتناقض » .

وفيما يتعلق بالعبارات ، (التي ترد فيها ألفاظ) مثل : « اللزوم » implication ، و « التكافؤ » equivalence وغيرها .

نجد انه في كثير من الحالات أو الأمثلة ، يكون لهذه التصورات أو المفاهيم ، روابط (أو متعلقات) correlates بنائية ، وهذه هي التي كان قد تم تناولها في كتابه « علم البناء » Ssntax . ولقد انتهى كارنب إلى أن الاستخدام في العلم — وإلى حد ما في الكلام العادي — يجعل الاعتبارات السيمانطيقية (المتعلقة بالمعاني) أكثر معقولية .

وثانيها :

انه قدم تغييراً مناظراً بالنسبة لمهمة أو عمل الفلسفة : فبدلاً من رفضه منطق المعنى ، أصبح كارنب الآن ينظر اليها (أي مهمة الفلسفة) على أنها قد استوفيت بواسطة علم المعاني أو السيمانطيقا .

ولقد استبدل كارنب بالترجمات الخاصة بالعبارات الفلسفية إلى ألفاظ وحدود بنائية هي الواردة في الجزء الأخير من كتابه « علم البناء » Syntax ، استبدل بها ترجمات أقل عناء وصعوبة ، إلى ألفاظ وحدود سيمانطيقية (تتعلق بالمعنى) Semantical . حقاً ان كارنب لا يزال موافقاً — بوجه عام — على البنيات Structures المقامة على الطريقة المادية في الكلام . الا أن الموضوع الرئيسي في كتابه « علم البناء » Syntax ، تم تعديله على نحو مؤداه : « **ان مهمة او عمل الفلسفة هو التحليل المتعلق بالمعنى ، أو التحليل السيمانطيقي** » Semantic analysis .

الحساب التحليلي للقضايا :

والدراسة الثانية لكارنب في علم المعاني كانت بعنوان : (الصياغة الصورية للمنطق) عام ١٩٤٣ Formalization of Logic [1] . وقد

---

(١) وهي وان كانت قد تمت بالفعل قبل الدراسة الاولى السابقة ، الا انه نشرها بعدها بعام ، أي عام ١٩٤٣ .

أوضح كارنب في هذه الدراسة أن الصيغ الصورية الاتفاقيـــة conventional الخاصة بحساب القضايا ، انما تكون صياغة صورية لمنطق القضايا ، بوصفه نسقاً سيمانطيقياً Semantic System (متعلقاً بالمعاني) ، بمعنى أن علاقات **اللزوم ـ ن** (أي لزوم النتيجة عن المقدمات) ، (وهي عكس « ما هو قابل للاشتقاق » derivable) ، وعلاقات **اللزوم ـ م** (أي اللزم المنطقي) تصدقان بالنسبة لنفس الحالات .

ومع ذلك فهذه ليست صياغة صورية كاملة ، حيث أن التفسيرات غير المعتادة للحساب التحليلي ، تكون أيضاً ممكنة . ولقد كان في مستطاع كارنب ، بواسطة المفهوم أو التصور الجديـــد للروابط junctives ، أن يقيم حساباً تحليلياً للقضايا مصوغاً صياغة صورية كاملة تماماً مثل الحساب التحليلي الدالي functional أو الخاص بالدوال .

المنطق اللاماصدقي : non extensional

أما المؤلف الثالث لكارنب في السيمانطيقا أو علم المعاني ، فهو كتابه عن : (المعنى والضرورة) عام ١٩٤٧ Meaning and Necessity ، فضلاً عن بحث له بعنوان (منطق الموجهات وعملية التسوير) أو (التحديد الكمي للقضايا) عام ١٩٣٦ Modalities and Quantification . فقـــد خصص كارنب هذين البحثين لدراسة المنطق اللاماصدقي ، والبحث فيه .

وقد بدأ كارنب أولاً بتقديم تفسيرات ناجحة ـ بواسطة التكافؤ ، **والتكافوء ـ م** (أي التكافؤ المنطق)، على التوالي ـ للتصورين القديمين الخاصين بالماصدق والمفهوم . وقد استخدم كارنب هذين التصورين ، كأساس لمنهج جديد في التحليل السيمانطيقي (المتعلق بالمعنى) ، الذي قدمه بدلاً من المنهج المألوف استخدامه ، والخاص بعلاقة الاسم name relation ، الذي كان يسود مناقشات المعنى منذ فريجه .

وحين ناقش كارنب السياقات غير الماصدقية ، تخير أنواعاً معينة (مثل عبارات الاعتقاد) ، التي فشل المفهوم – عنده – في أن يقدم لها تفسيراً مناسباً . ومن ثم فقد اقترح تصوراً أو فكرة أقوى هي : « التشابه المفهومي » intensional isomorphism ، الذي اعتقد أنه قد يكون كافياً .

كما انه أدخل في اعتباره كذلك السؤال الخاص بامكان اقامة لغة بعدية (أو لغة شارحة) metalanguage ماصدقية ، مناسبة لعلم المعاني . وانتهى إلى أن هذا السؤال – على الرغم من أنه لم يتم الاجابة عنه – انما هو مما يمكن الاجابة عنه أو حله .

وأخيراً ، فقد أصبح كارنب قادراً – بعد صياغة القواعد السيمانطيقية (المتعلقة بالمعاني) والخاصة بالتصورات أو المفاهيم الخاصة بالوجهات modal – أصبح في مستطاعه اقامة منطق دالي للموجهات modal functional logic وذلك في بحثه عن (منطق الموجهات وعملية التسوير) ، الذي كان الجزء الخاص بالقضايا منه، مكافئاً لنسق لويس C. I. Lewis (وهو النسق رقم ٥) .

(٧) أسس الاحتمال

Foundations of Probability

كان كارنب يرى أن مفتاح النظرية التجريبية في المعنى ، وذلك في بحثه (امكان الاختبار والمعنى) ، إنما يكمن في فكرة درجة الاثبات confirmation وبالتالي ، فهو بعد أن طور أفكاره في علم المعاني أو السيمانطيقا ، وجه اهتمامه إلى تلك الفكرة ، أي فكرة درجة الاثبات .

وهو كان قد نقد بالفعل – في ملحق لكتابه (مقدمة لعلم المعاني) – نقد التوحيد بين الاثبات وبين الاحتمال الذي كان يفسره (أي الاحتمال)

آنذاك على أنه تكرار أو اطراد نسبي .

درجة الاثبات :

أوضح كارنب في مقال له بعنوان : (فكرتان عن الاحتمال) عام ١٩٤٥ ، Two Concepts of Probability ، الحاجـة إلى التمييز بين معنيين مختلفين منطقياً لكلمة « احتمال » .

المعنى الاول :

الذي أسماه « الاحتمال ١ » ، أو « درجة الاثبات » . وهو علاقة بين عبارتين : الأولى ، افتراض ، هو **ف** ، والثانية عبارة ، هي ق ، تقول مثلاً – أو تقرر سلسلة من الملاحظات المعينة . هذه العلاقة هي علاقة منطقية ، أضعف من ، وان كانت مماثلة بوجه عام ، لتلك العلاقات المستخدمة في المنطق الاستدلالي . والعبارات الأولية التي تكون ذات (احتمال ١) ، هي عبارات **محددة – م** (L - determinate) أي محددة منطقياً (تحليلية كانت أو تناقضاً) .

اما المعنى الثاني :

والذي أسماه « الاحتمال ٢ » ، أو « الاطراد النسبي » ، فهو الفكرة الاحصائية المستخدمة – مثلاً – عند ريتشارد فون ميزيس R. von Mises وهانز رايشنباخ وهي علاقة بين خصائص أو فئات من حوادث .

وعبارات (الاحتمال ٢) هـي عبارات واقعية **factual** ، وليست منطقية ، على الرغم من أن المبرهنات العامة – بالطبع – تعبر عن علاقات رياضية . ومن ثم فهي تكون **صادقة – م** (L - true) أي صادقة منطقياً .

وهكذا فالمعنيان ، هما تصوران أو مفهومان مختلفان أساساً ، وليسا تفسيرين مختلفين لمفهوم أو تصور واحد .

ولقد اقترح كارنب فيما بعد أن (الاحتمال ١) كان هو المعنى الأصلي (أو الرئيسي) ، وأن (الاحتمال ٢) ينبع من الخلط بين تقدير القيمة ، وبين القيمة الواردة في المحمول (أو التي يتم الاخبار عنها) .

المنطق الاستقرائي والمنطق الاستدلالي :

تناول كارنب مجال الاحتمال ، وعالجه بطريقة نسقية ، وبالتفصيل ، في بحثه الكبير : (الأسس المنطقية للاحتمال) عام ١٩٥٠ Logical Foundations of Probability وكانت الفكرة الموجهة في بحثه هذا ، هي أن هناك توازياً موجوداً بين المنطق الاستدلالي والمنطق الاستقرائي .

— **ففي المنطق الاستدلالي** ، اذا أثبتنا — مثلاً — علاقة لزوم — م (أي علاقة لزوم منطقي) بين عبارتين ، فاننا نقرر (على الأقل من حيث المبدأ) أن شيئاً يمكن اقامته بواسطة التحليل المنطقي لمعنى العبارتين ، على فرض أن تعريف « **اللزوم — م** » معروف لدينا . ويكون اثباتنا هو عبارة كاملة complete statement ، ولا تحتاج إلى أن يضاف اليها الاشارة إلى قواعد معينة . ومن الطبيعي أن صدق العبارة يستلزم نتائج ، تتفق وادراك أو فهم القرارات : فاذا كانت **أ** « تستلزم — م » (منطقياً) **ب** ، واذا كنا نقبل أ ، فان القرار الذي نبنيه على أساس **ب** ، يكون له ما يبرره .

— وبالمثل ، في **المنطق الاستقرائي** : فنحن اذا ما أثبتنا أن درجة اثبات أ ، بناء على ب هي العدد ك . فاننا نقرر كذلك شيئاً ينتج عن التحليل المنطقي لمعنى العبارتين ، ومن تعريف مصطلح « درجة الاثبات » . وهذا التقرير هو بالمثل ، عبارة قابلة ، لا تتطلب الرجوع أو الاشارة إلى قواعد استقرائية معينة أو خاصة ، على الرغم من أنها تعتمد على تعريف مصطلح « درجة الاثبات » . وصدقها أيضاً ، يستلزم نتائج ، تتعلق بادراك أو فهم القرارات .

وفي ضوء هذه التشابهات (بين المنطقين الاستقرائي والاستدلالي) ، يشعر كارنب بما يبرر زعمه بوجود علاقات أساسية واحدة ، بين منطقه الاستقرائي وبين العمليات الاستقرائية ، كما هي موجودة بين المنطق الاستدلالي ، وبين عملية الاستدلال .

دالات الاثبات : Confirmation functions

ان عملية البناء في الاحتمال ، مؤسسة بطريقة أولية على تصورين أو مفهومين هما : « وصف الحالة » state description ، و « النطاق » أو المدى range ، اللذين استخدمهما كارنب بالفعل في علم المعاني .

وبصفة أساسية فان الطريقة التي اتبعها كارنب ، تقوم على تعريف أو تحديد دالة القياس a measure function ، د (ل) — m (p) بالنسبة لنطاق أو مدى العبارات ل. ثم تعريف : ن (ف ، ق) — c (h, e) أي درجة اثبات الغرض ف ، بناء على الدليل ق ، مثل : د (ف ، ق) / د (ق) — m (e, h) / m (e) ولكي نصل إلى تعريف يتفق مع مستوى الاستخدام، فانه من الضروري اخضاع (د) — m لقيم (أي قيم المتغير) وضعية، على نحو يجعل من حاصل جمعها ، بالاضافة إلى أوصاف الحالة ، هو الواحـــد الصحيح .

فاذا ما كانت تلك الشروط مستوفاة ، فان كارنب يسمي المقياس الناتج ، ودالتي الاثبات (د) ، (ف) بأنهـــا منتظمة regular measure وهناك عدد من المبرهنات النموذجية أو القياسية للاحتمال (مثل مبرهنة بايز Bayes) يمكن البرهنة عليها بالنسبة لجميع الدالات — ن (c - functions) المنتظمـــة .

— وهناك شرط آخر يعتقد كارنب أنه ينبغي افتراضه أو ادخاله ، وهو عدم تغير القيم فضلاً عن تغير أو اختلاف الثوابت المفردة . (أي

عدم تغير قيم المتغيرات على الرغم من تغير واختلاف الثوابت المفردة التي تكون قيماً لتلك المتغيرات) .

ويسمي كارنب **الدالات — ن** التي تستوفي هذا الشرط ، بالدالات التماثلية Symmetrical . ومن بين تلك المبرهنات الناتجة عن الاستدلال الاستقرائي المباشر (أي الاستدلال من اطراد أو تكرار صفة في مجموعة ، على تكرارها أو اطرادها بالنسبة لعينة معينة) ، مثل مبرهنة بيرنوي Bernoulli's theorem .

— ومن بين **الدالات — ن** التماثلية غالباً ما يتم تفضيل واحدة ، تحدد أو تعين نفس القيمة بالنسبة لجميع أوصاف البنية Structure (أو المجموعات التي تكون في حالة من الأوصاف المتشابهة) . وهذه الدالة يرمز لها كارنب بالعلاقة ن .

وعلى الرغم من أن الدالة ن تعطي قيماً جيدة ناجحة بالنسبة لحالات نموذجية أو قياسية كثيرة ، فان هناك مشكلة قد تنشأ ، لأنه حين تكون (ف) — h (أي الافتراض) ، قانوناً علمياً ، فان ن * (ف ، ق) — صفر — ($c^* (h, e) = o$) بالنسبة للغة كارنب ، مع عدد محدود من المفردات .

وهذا يبدو لأول وهلة ، مما يجعل ن * دالة غير صحيحة أو ناجحة ، اذ تفسر — مثلاً — الثوابت المفردة ، على أنها نقاط زمنية — مكانية . وحتى بالنسبة لهذه الحالة — مع ذلك — فاننا نحصل على قيم غير فارغة ، بالنسبة للأمثلة (أي الثوابت) . وكان كارنب يعتقد أن اثبات المثال أو الحالة ، يزودنا بتفسير مناسب لما نقصده عادة من القول باثبات القانون .

وكارنب حين يناقش نسقه ، يصر على أن المنطق الاستقرائي ، ينبغي أن يكون مفيداً بمعنيين :

المعنى الاول :

انه يعتقد أنه لو تم توسيع هذا النمط من النسق ، بالنسبة إلى كل لغة العلم ـ مختلفاً في هذا عن اللغة البسيطة جداً التي أقيم عليها نسقه الفعلي ـ فانه يمكن أن يصلح أساساً منطقياً للاستدلال الاحصائي .

والمعنى الثاني :

ان هذا النسق يمكن أن يصلح كتبرير للقرارات العملية ، وخاصة في الحالات التي تكون فيها المعرفة بالاطراد النسبي غير مكتملة ، حتى ان القرارات ينبغي أن تبنى على تقديرات الاطرادات النسبية . وفي مثل هذه الحالات والأمثلة ، فان الاستعانة ينبغي أن تكون (بالاحتمال ١) .

بعض المشكلات في نسق كارنب :

اختار كارنب في « الاحتمال » Probability أن يتعامل بلغات ذات أبنية structures بسيطة نسبياً . فالمحمولات الأولية primitive predicates كان المطلوب أن تكون مستقلة منطقياً . أما المحمولات العلاقية relational فلم تكن مأخوذة في الاعتبار . وعلى كل حال ، فالمشكلة تم توضيحها وابرازها بشكل مستقل على يد جون كيمني J. G. Kemeny في مقال له بعنوان (الاحتمال عند كارنب) Carnap or Probability [1] ،وكذلك على يد بار هيليل Yehoshua Bar-Hillel في مقال له بعنوان (ملحوظة على أوصاف الحالة ») [2] . A Note on State-descriptions

---

(١) في مجلة « الميتافيزيقا » Review of Metaphysics ، المجلد رقم ٥ عام ١٩٥١ ، صفحة ١٤٥ – ١٥٦ .

(٢) في مجلة « الدراسات الفلسفية Philosophical Studies ، المجلد رقم ٢ ، عام ١٩٥١ ، صفحة ٧٢ – ٧٥ .

فقد أوضحنا أن مطلب استقلال المحمول عند كارنب قد يستبعد أي محمول أولي ، اذ انه بحكم معناه يكون له بناء منطقي . فالمحمول « أدفأ من » warmer than هو بحكم معناه لا ـ تماثلي unsymmetric ، ومن ثم فالعبارتان التاليتان : (أ أدفأ من ب) ، (ب أدفأ من أ) ، متنافرتان incompatible ، أكثر من كونهما منفصلتين مستقلتين . ولا يمكن لأي وصف لحالة ـ يحتوي على العبارتين معاً ـ أن يكون ممثلاً لأية حالة ممكنة .

وهذه الصعوبة أو المشكلة ، يمكن التغلب عليها بطريقتين :

الاولى :

وهي أن نأخذ بمطلب الاستقلال الخاص بالمحمول ، لكن على أن نتجنب أو نتحاشى المحمولات الأولية في البناء المنطقي .

والثانية :

وكان أول من اقترحها جون كيمني ، وأيدها وأخذ بها كارنب في مقدمته للطبعة الثانية من بحثه عن « الاحتمال » (عام ١٩٦٢) ، تقبل ادخال المحمولات الأولية العلاقية (ذات الموضوع الواحد) في البناء المنطقي . الا أنها تقتصر فكرة وصف ـ الحالة ، على الحالات الممكنة بواسطة مصادرات المعنى meaning postulates ، وهناك تشابهات طريفة بين هذه النتيجة ، وبين النتائج التي ينتهي اليها كارنب عن امكان الرد reducibility في مقالته عن « امكان الاختبار والمعنى » .

(٨) نظرية الوجود (الانطولوجيا) والنظرية العلمية

Ontology and Scientific Theory

الوجود :

على الرغم من أن أغلب كتابات كارنب المتأخرة ، كانت تتركز حول الاستقراء والاحتمال ، الا أنه استمر في الكتابة حول مشكلات أخرى تتعلق بالفلسفة التجريبية وبالنظرية العلمية . وهناك اهتمام خاص يثار عادة حول بحثه الموسوم باسم (الفلسفة التجريبية ، وعلم المعاني ، والأنطولوجيا) عام ١٩٥٠ ، Empiricism, Semantics and Ontology .
وقد حاول كارنب في هذا البحث أن يوضح عدة موضوعات أثيرت بناء على استخدام كيانات entities مجردة (مثل : الخصائص والصفات التي يشار اليها بالمحمولات) ، في علم المعاني ، وأن يستبعد الظن بأن مثل هذا الاستخدام قد لا يكون متفقاً مع الفلسفة التجريبية .

وكانت النقطة الرئيسة في هذا البحث تدور حول أننا ينبغي أن نميز بين نوعين من الأسئلة ، عن وجود أو حقيقة أو واقعية هذه الكيانات :

النوع الاول :

من الأسئلة ، وهي الأسئلة الداخلية internal ، وتتعلق بوجود الكيانات من خلال اطار نظري أو لغوي . وهذه الأسئلة عنده أسئلة صحيحة حقيقية genuine ، مطروحة بواسطة وسائل تجريبية أو منطقية خالصة ، ومعتمدة على ما اذا كان هذا الاطار واقعياً أو منطقياً .

والنوع الثاني :

من الأسئلة ، وهي « الأسئلة الخارجية » external ، وتتعلق بالحالة الوجودية أو الأنطولوجية لإنساق الكيانات ككل .

ولقد كان كل جهد كارنب منصرفاً إلى توضيح أن (قبول الاطار) لا يحمل معه أي الزام بالنسبة لهذه (الأسئلة الخارجية) عن الوجود . والواقع أن مثل هذه الأسئلة (المتمثلة في التناقضات : الواقعية ــ المثالية ، والأفلاطونية ــ الاسمية) قد تم التأكيد مرة أخرى على أنها أسئلة زائفة . وان الموضوع الوحيد الحقيقي real المتضمن في هذا الصدد ، هو موضوع تطبيقي خالص يتعلق بالصور اللغوية . ولقد اتجه كارنب ــ في هذا الصدد ــ كما فعل في كتابه « البناء » Syntax من قبل ، إلى مبدأ التسامح (أو التجاوز) .

النظرية والملاحظة :

ناقش كارنب العلاقة بين النظرية العلمية ، وبين الملاحظة ، في بحثين آخرين هما :

ــ (السمة المنهجية للتصورات النظرية) عام ١٩٥٦

The Methodological character of theoretical Concepts

ــ و (لغة الملاحظة واللغة النظرية) عام ١٩٥٨

Observation Language and Theoretical Language

(Beobachlungssprache und theortische Sprache)

ولقد وسع كارنب في هذين البحثين ، ما كان قد بدأه في مقالته (امكان الاختبار والمعنى) من قبل ، من تحرير المعيار التجريبي للمعنى (أو الدلالة) significance بالنسبة للغة النظرية للعلم . وهو قد رفض على وجه الخصوص ــ لا ، مطلب امكان الاختبار فقط ــ بل كذلك امكان الرد . بمعنى أن كل حد term ينبغي : إما أن يشير إلى شيء يمكن ملاحظته على نحو مباشر ، أو أن يكون متضمناً بصراحة ووضوح في القواعد المناظرة ، التي تربط اللغة النظرية بلغة الملاحظة .

وهو الآن يقدم ، بدلاً من ذلك ، معياراً تجريبياً أدنى ، مؤداه — بشكل تقريبي — ما يأتي : ان الحد النظري ح يكون ذا معنى (أو دلالة) significant ، اذا كانت هناك عبارة هي ق ، تستخدم ح ، على نحو يجعل من الممكن أن نشتق من ق ، وبقية النظرية ، نشتق عبارة لا تلزم بدون ق . والعبارات حينئذ تعتبر ذات معنى اذا كانت كل حدودها كذلك .

وعلى الرغم من أن هذه الصياغة ، هي كذلك ، داخلة ضمن التراث التجريبي فانها أساساً أكثر تحرراً من أية صيغة من الصيغ الأخرى التي افترضها أو اقترحها كارنب من قبل . وهي كذلك أكثر ارتباطاً بالسمة المفتوحة للتصورات أو المفاهيم العلمية .

الا أن كارنب وان كان يميل إلى الأخذ بالسمة المفتوحة للعلم ، الا انه مع ذلك ظل يحتفظ بذلك التمييز الحاد الواضح بين الحدود أو الألفاظ ، والعبارات التي يكون لها معنى معرفي ، وبين تلك التي لا يكون لها ذلك ، الأمر الذي يؤكد موقفه الوضعي بوجه عام .

ثالثاً : فلسفة الواقعية الجديدة

Neo - Realism

يمكن القول بأن بداية الفلسفة الواقعية ـ الجديدة الانجليزية ، ترد إلى أوائل هذا القرن الحالي . ولقد تطورت الواقعية ـ الجديدة ، كفلسفة ، منذ فترة طويلة سابقة على ظهور جماعة فينا ، وجاء تطورها هذا متسماً بسمات معينة ، أهمهـــا :

(١) انها كانت بمثابة رد الفعل لمثالية برادلي Bradley وبوزانكويت Bosanquet

(٢) وانها كانت فلسفة تجريبية بالدرجة الأولى ، تحتفظ بالتراث التجريبي عند هيوم وتطوره .

(٣) الا أنها كانت تأخذ في اعتبارها دائماً التطور الجديد أو الأخير في المنطق ، ومدى امكان الافادة منه في الفلسفة .

(٤) وهي مع ذلك كانت ـ كما يرى رسل ـ تتسم :

ـ بالتحليل منهجاً .

ـ وبالتعددية مذهباً ميتافيزيقياً .

— وبالأخذ بما ذهب اليه وليم جيمس وتطويره ، وذلك من القول بأن العناصر الأساسية التي يتكون منها العالم ، ليست عقلية ولا مادية بل هي شيء أبسط من هذا ، يتركب منه كل عقل ومادة [١] .

مما سبق يمكن ملاحظة أن الواقعية — الجديدة ، كانت قريبة الصلة — من زوايا عديدة — من الفلسفة الوضعية الجديدة . ومما زاد هذه الصلة ، أنه بعد تفكك جماعة فينا ، استقر كثير من أعضائها في انجلترا (وأمريكا) ، وامتد تأثيرهم الوضعي الجديد ، على الفلسفة الواقعية الجديدة ، حتى ليمكن القول بأن التشابه الكبير ، ظل قائماً لمدة طويلة ، بين التفكير الواقعي — الجديد ، وبين التفكير الوضعي الجديد ، وذلك عن طريق تأثر الاتجاهين أيضاً ، بفلسفة لوفيج فتجنشتين الذي لم يكن ينتمي إلى أي من الاتجاهين ، وإن كان ذا تأثير بالغ فيهما معاً ، وخاصة في الفلسفة الواقعية الجديدة الانجليزية .

إلا أن الواقعيين الجدد ، عادوا تدريجياً — بعد الحرب العالمية الثانية — بحدس جديد إلى تراثهم الأصلي . وبدأ تفكيرهم يطور مرة أخرى سماته الأصلية [٢] . ويمكن القول بأن هناك ملاحظتين أساسيتين يمكن ملاحظتهما بالنسبة للواقعية الجديدة ، هما : التطور ، والتنوع أو التباين [٣] .

(١) فالفلسفة الواقعية الجديدة الانجليزية (التي كانت مرتبطة أشد الارتباط بالفلسفة الواقعية الجديدة الأمريكية) ، يمكن تتبع أصلها ، بردها إلى مقال لجورج مور ، بعنوان (رفض الفلسفة المثالية) الذي نشره عام ١٩٠٣ .

كما ان هذه الفلسفة الواقعية الجديدة ، أصبحت ذات علاقة وثيقة

---

(١) رسل ، « فلسفة القرن العشرين » ، صفحة ٢٣ .

(٢) Delfgaauw, B., Twentieth Century Philosophy, p. 154.

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

بالمنطق التحليلي الجديد . ويمكن تتبع بداية هذه العلاقة ، بردها إلى الكتاب المشترك لكل من برتراند رسل ، وألفرد فورث هواتيهد ، بعنوان « المبادىء الرياضية » Principia Mathematica (١٩١٠ — ١٩١٣) . ولقد طور رسل فيما بين عامي ١٩١٩ ، ١٩٢٠ فلسفة الذرية المنطقية التي كان متأثراً فيها أيضاً بفنجشتين .

ولقد ظل تأثير الفلسفة الوضعية الجديدة ، في الواقعية الجديدة ، حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية ، حينما بدأت الواقعية الجديدة تنتهج — مرة أخرى ، منهج مور بشكل أكثر وضوحاً .

(٢) كما يلاحظ أن الفلسفة الواقعية الجديدة ليست مدرسة فكرة قائمة بذاتها ، بقدر ما هي اتجاه عام ينزع فيه عدد من الفلاسفة نزعة واقعية تقوم على عدد من المسلمات الأولى ، أهمها : القول بوجود ما هو واقعي فعلي في العالم الخارجي ، وبأن وجود هذا العالم الخارجي ، لا يتوقف أو يعتمد على ادراكنا اياه ، لأن وجوده مستقل عن ادراكنا له .

أي ان هناك اطاراً عاماً يجمع هؤلاء الفلاسفة ، هو الاطار الواقعي . الا أن هذا لم يمنع من اختلاف هؤلاء الفلاسفة الواقعيين في داخل هذا الاطار العام . فالواقعية الجديدة تضم عدداً من الفلاسفة ذوي اتجاهات متعددة ، كالاتجاه الذي يميل إلى الوضعية ، مثل برتراند رسل . والاتجاه الذي يميل إلى الأخذ بالميتافيزيقا مثل هوايتهد وصمويل الكسندر وجون ليرد (١٨٨٧ — ١٩٤٦) . كما أنها تضم عدداً من الفلاسفة التحايليين مثل رسل وبرود ، وتعتمد كمصدر لها على الفيلسوف التحليلي جورج مور .

— وهكذا ، فليس التطور وحده هو الذي يمكن تمييزه من خلال الواقعية الجديدة ، بل كذلك الاختلاف والتنوع . ولم يكن مور سابقاً على هذا الاختلاف فقط ، بل كان خارجاً عنه ، بوصفه مصدراً أساسياً لهذه الفلسفة الواقعية ، على الرغم من كونه فيلسوفاً تحليلياً بالدرجة الأولى ، أو

كونه بالأحرى مؤسس الفلسفة التحليلية المعاصرة . ولذا فنحن لن نشير اليه في الفلسفة الواقعية ، الا من حيث ما يمكن أن يوضح أسس هذه الفلسفة . أما برتراند رسل ، فهو على الرغم من أنه يصنف نفسه ضمن الفلاسفة الواقعيين الجدد وذلك في كتابه « فلسفة القرن العشرين » [1] ، الا انه اتجه وجهة أكثر وضعية ، وان ظل فيلسوفاً تحليلياً ، لذا سوف نتكلم عن رسل مع فلاسفة التحليل . أما هوايتهد فكان في تفكيره يميل ميلاً ميتافيزيقياً .

والواقع أن التطور الأخير للفلسفة الواقعية الجديدة ، قد جعل هذين الاتجاهين الأخيرين (الوضعي والميتافيزيقي) أكثر اقتراباً والتقاء [2] .

ولكي نلقي بعضاً من الضوء على هذه الحركة الفلسفية ككل ، سوف نذكر عدة أمثلة قليلة موضحة . فسوف نوضح ونحدد الاطار الفكري الواقعي عند مور بايجاز أولاً ، ثم نتناول الميتافيزيقا عند هوايتهد ، نموذجاً للفلسفة الواقعية الجديدة . وذلك كما يلي :

اولا : جورج مور G. E. Moore [3] :

كان جورج مور فيلسوفاً تحليلياً ، كتب القليل ، لكنه كان عظيم التأثير في انجلترا وأمريكا . كما كان أساساً ومصدراً لوجود نوعين من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، هما : الواقعية الجديدة (من خلال رفضه وتفنيده للفلسفة المثالية) والفلسفة التحليلية (من خلال منهجه وطريقته التحليلية التي طبقها في مجالي الفلسفة والأخلاق) .

– فقد كان مور فيلسوفاً واقعياً حين رفض الفلسفة المثالية ، على

---

(١) رسل ، « فلسفة القرن العشرين » ، صفحة ١٠ .

(٢) Delfgaauw, B. ibid, p. 155.

(٣) ونحن لن نشير إلى مور هنا الا من خلال ما يتعلق بالاتجاه الواقعي ، وسوف نعود إلى الحديث عنه بشيء من التفصيل اثناء تناولنا لفلسفة التحليل ، فيما بعد .

أساس تعارضها مع مبدأ « الفهم المشترك » Common-sense الذي أخذ به ودافع عنه ، وخاصة في مقالته الشهيرة بعنوان « دفاع عن الفهم المشترك » المنشورة عام ١٩٢٤ . فهو يذهب إلى أن كثيراً من أنواع الغموض التي تكتنف الفلسفات المختلفة ، انما يرجع إلى التناقض بين ما يذهب اليه الفيلسوف ، وبين ما يقول به الفهم المشترك . فاذا كان منهج الفيلسوف متعارضاً مع الفهم المشترك ، فانه سوف يقع في الغموض والخلط .

– ومن بين ما يقول به الفهم المشترك عند مور ، وجود العالم الخارجي وجوداً مستقلاً عنا . فبناء على وجود الموجودات الخارجية ، نحن ندركها . أي أننا ندركها لأنها موجودة ، وليس وجودها متوقفاً على ادراكنا اياها كما ذهب الفلاسفة المثاليون الذاتيون . وهكذا فالفلسفة المثالية عنده موضع شك ، حينما يتضح من التحليل أنها تتناقض مع الفلسفة الواقعية التي تأخذ بالفهم المشترك .

– والواقع أن مور لا يعرّف الفهم المشترك ، بقدر ما يعطي لنا أمثلة عليه ، مثل : أنا أعرف أن لي جسماً من نوع معين هو الجسم الانساني . ان الجسم الانساني جسم شخص له خبرات معينة مثل تلك التي توجد لدي . ان هناك أشخاصاً آخرين مثلي في خبراتهم . انه توجد أجسام مادية مستقلة عني في وجودها وعن ادراكي لها . انني ولدت منذ سنوات ولا زلت أعيش على هذه الأرض . وان الأرض ذاتها قائمة منذ قرون طويلة قبل أن يوجد عليها الانسان . وان الكواكب والنجوم قائمة في فراغها مستمرة في حركتها ، حتى لو لم أرها ، وغير ذلك .

– وبما ان الفهم المشترك ، هو ما يكون – من اسمه – مشتركاً بين الناس ، فمن الطبيعي أن تكون اللغة المعبرة عن هذا الفهم المشترك ، هي اللغة العادية ordinary language المستخدمة في الكلام اليومي . تلك اللغة التي طالما ابتعد عنها الفلاسفة أو أفسدوها ، الأمر الذي أدى به إلى

محاولة تحليل هذه اللغة ، أو بعبارة أدق تحليل التصورات والمفاهيم التي تعبر عنها تلك اللغة .

ثانياً : الفرد نورث هوايتهد [1] : (١٨٦١–١٩٤٧) whitehead, A.N.

يعتبر هوايتهد خير من يعبر عن النزعة الميتافيزيقية ، في الفلسفة الواقعية الجديدة ، وان كان اهتمامه بالميتافيزيقا لم يتبلور إلا في مراحل تفكيره المتأخرة . فهو متخصص في الرياضيات ، دارس ومعلم لها ، الا انه تحول منها إلى الاهتمام بفلسفة الرياضة ، ثم إلى فلسفة العلوم الفيزيائية ، ثم إلى الميتافيزيقا من بعد .

– والواقع أنه ليس هناك تناقض بين الاهتمامات المبكرة ، والمتأخرة عند هوايتهد ، بل هناك تطور في هذه الاهتمامات من شأنه أن يجعل كل

---

(١) هوايتهد فيلسوف انجليزي وعالم من علماء الرياضيات ، تجريبي واقعي الاتجاه ، علمي النزعة ، ميتافيزيقي النتائج . درس الرياضيات في كبردج ثم اصبح استاذاً بها حتى عام ١٩١٠ ثم انتقل إلى جامعة لندن ليصبح استاذاً بها حتى عام ١٩٢٤ حين اعتزل العمل بها مهاجراً إلى الولايات المتحدة الامريكية ليعمل استاذاً بجامعة هارفارد ، حتى توفي عام ١٩٤٧ واهم مؤلفاته :

– « رسالة في الجبر العام » (١٨٨٩). A Treatise of Universal Algebra.

– « المبادىء الرياضية » . Principia Mathematica.

بالاشتراك مع برتراندرسل ، في ثلاثة مجلدات فيما بين عامي ١٩١٠ ، ١٩١٣ .

– بحث في مبادىء المعرفة الطبيعية (١٩١٩) .

An Inquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge.

– « تصور الطبيعة » (١٩٢٠) . The Concept of Nature.

– « العلم والعالم الحديث » (١٩٢٥) . Science and the Modern World.

– « العملية والواقع » (١٩٢٩) . Process and Reality.

– « وظيفة العقل » (١٩٢٩) . The Function of Reason.

– « مغامرات الافكار » (١٩٣٣) ولهذا الكتاب ترجمة عربية . Adventures of Ideas.

– « مقالات في العلم والفلسفة » (١٩٤٧) . Essays in Science and Philosophy.

حلقة من حلقات هذا التطور ، مفضية إلى الأخرى ، ممهدة لها ، غير متناقضة معها . ومن ثم فلا نعارض بين الرياضيات عنده وبين الميتافيزيقا ، بل ان ميتافيزيقاه ، قائمة على أسس رياضية ، وان لم تفقـد صلتها بالواقع التجريبي في الوقت نفسه .

– والواقع ان الفلسفة العلمية عند هوايتهد ، كانت بمثابة المدخل إلى الميتافيزيقا . فالميتافيزيقا عنده لا تقف عند مجرد نتائج العلم وفلسفته ، بل تتعدى ذلك إلى التفكير التأملي من أجل اقامة نظرية شاملة في الكونيات ، ينظر من خلالها إلى العالم على أنه كل موحد تتلاقى فيه الأطراف المتقابلة : كالذات والموضوع ، الفكر والواقع ، الواحد والكثير ، الحوادث والموضوعات ، وغير ذلك . بحيث يتّم التعبير عن هذه النظرة الشاملة للكون من خلال اطارات صورية أشبه ما تكون بالاطارات المنطقيـة والرياضية ، التي هي في حد ذاتها ليست أكثر من شبكة هائلة من العلاقات التي تربط بين متغيرات ، هي أقرب ما تكون إلى الممكنات المنطقية التي تحوي تطور الموجودات الواقعية ، على نحو يجد فيه كل منها مكاناً له وتفسيراً في لحظة ما ، خلال هذه الاطارات الصورية المجردة .

وهكذا يجمع هوايتهد في ميتافيزيقا ، بين ثلاثة عناصر : الاطارات الصورية المجردة ، والتفكير النظري التأملي ، والواقع الفعلي التجريبي . ولذا فالميتافيزيقا عنده تعتبر حلقة اتصال بين المنطق والرياضة من جانب ، وبين الواقع التجريبي من جانب آخر . فهي بقدر ما هي تأملية نظرية ، تمتلىء بالتجربة ، وتتبدى فيها الروح العلمية من كل جانب [1] .

ولعل أكثر كتب هوايتهد تعبيراً عن اتجاهه الميتافيزيقي ، وتأكيداً

---

(١) انظر في هذا بشيء من التفصيل مقالنا عن « الفرد نورث هوايتهد « المنشور بمجلة عالم الفكر ، الكويت ، المجلد رقم ٢ ، العدد رقم ٢ ، عام ١٩٧١ .

للفلسفة الواقعية الجديدة عنده ، هما كتابه « تصور الطبيعة » (عام ١٩٢٠) وكتابه « العملية والواقع » (عام ١٩٢٩) . ويمكن توضيح ذلك ، من خلال عرض فلسفة الطبيعة عند هوايتهد ثم ميتافيزيقاه .

فلسفة الطبيعة عند هوايتهد :

– بما ان هوايتهد فيلسوف تجريبي النزعة واقعي الاتجاه ، لذا فهو شأنه شأن بقية الفلاسفة التجريبيين والواقعيين ، يعتقد :

(١) وجود العالم الخارجي وجوداً مستقلاً منفصلاً عن وجود الذات التي تدركه .

(٢) وفي ان معرفتنا بوجود الموضوعات الخارجية ، يكون عن طريق ادراكنا اياها بالتجربة الحسية .

– الا أن هوايتهد يتجاوز تلك البداية التجريبية إلى مستوى العقل الذي يجعل له دوراً ايجابياً هاماً ، لا في استكمال معطيات التجربة الحسية فحسب ، بل كذلك في محاولته اقامة الميتافيزيقا على هذا الأساس التجريبي . وهكذا فالمنهج الذي ينبغي اتباعه في الفلسفة عند هوايتهد ، لا يكون هو المنهج العلمي ، ولا كذلك المنهج التاريخي . بل ان المنهج الفلسفي عنده ، هو ذلك المنهج الخاص بالتأمل العقلي rational reflection في التجربة أو الخبرة Experience [١] . والتجربة أو الخبرة هنا أوسع في معناها من التجربة العلمية أو التاريخية . فالتأمل العقلي عنده يساعد الفيلسوف على أن يكشف أساس الواقع التجريبي ، لأن الواقع نفسه ، قابل للفهم [٢] .

وهكذا فالتجربة الحسية تساعدنا على ادراك الواقع ومعرفته ، أما

---

(١) Delfgaauw, B., Twentieth Century Philosophy, p. 157.

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

التأمل العقلي فيساعدنا على فهم هذا الواقع . لكن ما هو هذا الواقع الخارجي أو الواقع الطبيعي الذي نريد فهمه ؟ .

– يبدأ هوايتهد مناقشة معنى الفلسفة الطبيعية بالسؤال التالي : « ما الذي نقصده بالطبيعة ؟ ان علينا أن نناقش فلسفة العلم الطبيعي ، والعلم الطبيعي هو الذي يدرس الطبيعة ، لكن ما هي الطبيعة nature ؟ .

– يعرف هوايتهد الطبيعة بأنها (هي ما نلاحظه في الأدراك من خلال الحواس . ففي الادراك الحسي نكون على وعي بوجود شيء لا يكون فكراً ، ويكون هو نفسه موضوعاً للفكر . وهذا يعني أن الطبيعة يمكن التفكير فيها بوصفها نسقاً مغلقاً closed system توجد بين أجزائه علاقات متبادلة ، لا تحتاج في وجودها منا ، أن نعبر عن تفكيرنا فيها . وهكذا تكون الطبيعة – بمعنى ما – منفصلة ومستقلة عن الفكر . وأنا لا أقول بذلك قولاً ميتافيزيقياً ، بقدر ما أعني أننا نستطيع التفكير في الطبيعة ، بدون أن نفكر في الفكر نفسه) [٢] .

وبهذا يؤكد هوايتهد أصالة الاتجاه التجريبي الواقعي عنده ، فالطبيعة موجودة على نحو مستقل منفصل عن الفكر . بمعنى أن وجودها لا يتوقف على تفكيرنا فيها ، بل ان العكس عنده هو الصحيح ، فتفكيرنا فيها هو نتيجة لوجودها أولاً ، ثم ادراكنا اياها ثانياً .

والطبيعة عند هوايتهد (هي مركب من « كيانات » ، ولفظة « كيان » entity هي اللفظة المرادفة في اللغة [٣] للفظة « شيء » thing ، ما لم يقم أحد بالتفرقة بين اللفظتين بشكل اختياري) [٤] .

---

(١) Whitehead, A.N., The Concept of Nature, p. 3.

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) وهو يقصد هنا اللغة الانجليزية بالطبع .

(٤) المرجع السابق ، صفحة ٥ .

وبما ان معرفتنا بالطبيعة ، هي تفكير فيها ، بدون أن تكون تفكيراً في الفكر ، لذا يربط هوايتهد بين الكيانات (أو الأشياء) وبين الفكر ، فيقول (ان كل فكر يجب أن يكون فكراً عن كيانات (أو أشياء) .

هذا ويميز هوايتهد في صدد معرفتنا بالكيانات (أو الأشياء) بين تفكيرنا في الطبيعة وبين ادراكنا الحسي لها ، أو بالأحرى وعينا الحسي بعناصرها . والوعي الحسي sense-awareness هو ذلك العنصر المستقل تماماً عن الفكر في عملية الادراك الحسي sense-perception (فالادراك الحسي يتضمن عاملاً يختلف عن الفكر ، وسأسمي هذا العامل باسم « الوعي الحسي ») ، والوعي الحسي (يكشف عن الواقع fact بالعوامل التي هي كيانات الفكر) [1] .

ويزيد هوايتهد هذا التمييز وضوحاً بقوله (ان أية سمة تتسم بها الطبيعة ، مما يمكن معرفتها معرفة مباشرة بالوعي الحسي ، هي مما لا يمكن تفسيره ، لأنها مما لا ينفذ فيه التفكير . وهكذا فالصفة « أحمر » مثلاً ، هي بالنسبة للفكر مجرد كيان محدد ، على الرغم من أنها بالنسبة للوعي ، ذات مضمون يتعلق بتفردها أو خصوصيتها . ولذا فالانتقال من « أحمر » الوعي إلى « أحمر » الفكر يكون مصحوباً بفقدان محدد في المضمون أو الفحوى ، وأعني بذلك الانتقال من العامل factor « أحمر » إلى الكيان « أحمر » . ويمكن تفسير ذلك بالقول بأن الفكر يمكن نقله وتوصيله إلى الآخرين ، أما الوعي الحسي فهو غير قابل للتوصيل إلى الغير) [2] .

وعلى ذلك فهناك ثلاثة موضوعات أساسية لمعرفتنا بالطبيعة هي : (الواقع fact ، والعوامل factors ، والكيانات « أو الأشيــاء » entities **والواقع** ، هو ذلك الحد الأخير اللاامتميز للوعي الحسي . **والعوامل** ، هي

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٣ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

الحدود الأخيرة المتميزة للوعي ، من حيث هي عناصر الواقع المتميزة . **والكيانات** هي العوامل ، في حالة قيامها بوظيفة الحدود النهائية للفكر) . وهذا معناه أن الواقع الخارجي موجود بعناصره المختلفة ، فاذا أدركناه في جملته كما يقع في وعينا الحسي ، بدون أن نميز فيه تلك العناصر المختلفة ، كان ما يقع في خبرتنا في هذه الحالة هو « الواقع » . لكن حينما ندرك في هذا الواقع – بوعينا الحسي – تلك العناصر المتميزة المختلفة ، فالذي يقع في خبرتنا في تلك الحالة » هو « العوامل » أي عوامل هذا الواقع) .

أما اذا انتقلنا من مستوى الوعي الحسي إلى مستوى الفكر ، فان الفكر يدرك هذه العوامل بعد أن تكون قد فقدت فحواها ومضمونها الذي لا ينفذ اليه العقل ، باعتبارها كيانات .

– وعلى ذلك فعناصر الطبيعة أو الواقع ، هي العوامل منظوراً اليها من خلال الوعي الحسي ، وهي نفسها الكيانات منظوراً اليها من خلال الفكر . وهذا عنده هو موضع التفرقة بين فلسفة العلم الطبيعي وبين الميتافيزيقا . فنحن في الفلسفة الطبيعية نهتم بدراسة العوامل (حوادث أو موضوعات) ، لكننا في الميتافيزيقا نهتم أساساً بدراسة الكيانات (واقعية أو أزلية) ، وذلك سوف يتضح فيما بعد .

فاذا ما تساءلنا بعد ذلك عن هذا الذي يكون موضوعاً لوعينا الحسي ، لوجدنا اجابة هوايتهد كما يلي : (ان الواقع النهائي للوعي الحسي ، هو **الحادث** event) [1] .

لكن هذا لا يعني ان الوعي الحسي مقصور على ادراك الحوادث فقط ، بل انه يتعدى ذلك إلى معرفة عوامل أخرى في الطبيعة ليست هي بالحوادث . (فمثلاً زرقة السماء ، نراها كأنها حالة وموجودة في حادث

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٥ .

معين . فهي موجودة في الطبيعة من حيث هي متضمنة في الحوادث لازمة عنها على نحو محدد ، الا أنها هي نفسها ليست حادثاً . وعلى ذلك فهناك ، بالاضافة إلى الحوادث توجد عوامل أخرى في الطبيعة مما تقع بشكل مباشر في وعينا الحسي) [1] . وعلى ذلك « فالعوامل » التي تتكون منها الطبيعة عند هوايتهد قد تكون حوادثاً ، أو قد لا تكون حوادثاً ، وهي التي سوف يسميها هوايتهد باسم « الموضوعات » objects ، (مثل زرقة السماء) .

وهذه هي نقطة البدء في فلسفة الطبيعة عنده ، أو فلسفة العلم الطبيعي ، اذ هو يرى (أن أول عمل لفلسفة العلم الطبيعي ، يجب أن يكون نوعاً من التصنيف العام للكيانات (أو العوامل) التي تقع في ادراكنا أو خبرتنا الحسية) [2] .

– إلا أن هوايتهد قبل أن يشرع في تفسير ذلك التصنيف أو توضيحه بالتفصيل ، يناقش عدة آراء فلسفية وعلمية تتناول العناصر الأساسية التي تتكون منها الطبيعة ، فيقول (ان الاجابات عن السؤال الذي يسأل عن مكونات الطبيعة ، تكاد تنحصر في تحديد عدة افتراضات مسبقة ليست هي نفسها موضع سؤال أو استفسار [3] ، مثل : الزمان ، والمكان ، والمادة ، وهي تلك الافتراضات التي سادت مجال العلم) [4] .

ويرد هوايتهد هذه الافتراضات إلى فكرة أساسية عند أرسطو ، وهي فكرة الجوهر بصفة عامة ، والجوهر المتعين بصفة خاصة ، فيقول : (لقد أدى ، القبول المطلق للمنطق الأرسطي إلى الميل إلى القول بوجود الجوهر بالنسبة لكل ما يقع في وعينا الحسي . أي أن علينا أن نبحث وراء

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) كما لو كانت من المسلمات التي لا يبرهن عليها .
(٤) المرجع السابق ، صفحة ١٧ .

ما نحن على وعي به – أي الشيء المتعين – عن ما يسمى بالجوهر . ولقد كانت هذه الفكرة هي أصل التطور العلمي الحديث للمادة وللأثير ether ، فالأثير مثلاً من اختراع العلم الحديث كجوهر (أو وسط) للحوادث المنتشرة خلال الزمان والمكان)[1] .

ويناقش هوايتهد تلك الآراء التقليدية ، قديمة وحديثة ، بقوله (اذا كان علينا أن نبحث عن الجوهر في أي مكان ، فانني لا أجده إلا في الحوادث التي هي بمعنى ما ، بمثابة الجوهر النهائي ultimate أو الأخير للطبيعة)[2] . ولذا فهو بالتالي يرفض الربط بين فكرة الجوهر وبين فكرتي المكان والزمان ، على اعتبار أن الجوهر – تقليدياً – هو الثابت وراء كل تغيرات ، والحامل لكل الأعراض ، أي باعتباره ما يدوم عبر الزمان ، وما يشغل حيزاً من المكان ، فيقول (ان العلماء يفترضون مقدماً – سواء على وعي منهم بجهلهم بالفلسفة ، أو على غير وعي – هذا الجوهر ، بوصفه حاملاً للصفات – وباعتباره – على الرغم من ذلك – في زمان وفي مكان . وهذا خطأ يقيناً ، فليس الجوهر هو الذي يوجد في المكان ، بل هو علاقة بين الخصائص والصفات)[3] .

وما ينطبق على المكان ينطبق كذلك على الزمان ، فليس الجوهر هو ما يوجد في الزمان ، بل الصفات . وبالتالي فلن يكون الزمان علاقة بين الجواهر ، بقدر ما هو علاقة بين الخصائص والصفات ، أو بالأحرى ، بين الحوادث التي تتصف بتلك الصفات .

والواقع ان فلسفة العلم الطبيعي عند هوايتهد ، تعتمد على النقد الذي يوجهه – من وجهة نظر الفيزياء الجديدة – إلى الفيزياء القديمة وما ترتب

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٩ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٢١ .

عليها من عادات فكرية . فهو يرفض فكرة وجود الجواهر المادية المستقلة المنفصلة في الوجود الخارجي ، باعتبارها عناصر المادة التي تشغل مواضع في المكان ولحظات في الزمان ، الأمر الذي ترتب عليه الفصل بين المكان والزمان ، وبين الأشياء التي توجد فيها على اعتبار :

(١) ان لكل من المكان والزمان وجوداً موضوعياً توجد فيه الأجسام ، وعلى ذلك فوجودهما منفصل عن الأشياء الداخلة فيهما . بمعنى أنهما موجودان سواء وجدت الأشياء التي تشغل مواضعاً مكانية ، أو تستغرق لحظات زمانية أم لم توجد .

(٢) وأن المكان والزمان ينفصلان كل منهما عن الآخر ، على أساس أن لكل منهما ماهية موضوعية مستقلة .

وهوايتهد يرفض كلا الاعتبارين السابقين ، كما يتمثلان في فيزياء نيوتن الذي عرف المكان ، بأنه استمرار مطلق يمتد لا نهائياً في جميع الاتجاهات . بمعنى انه ماهية موضوعية توجد داخلها الأجسام أو تتحرك ، بينما هي نفسها لا تتحرك ولا تغير من طبيعتها على أي وجه من الوجوه . والذي ذهب في كتابه « المبادىء » إلى أن المكان المطلق هو بحكم طبيعته — وبدون الارتباط بأي شيء من الأشياء الخارجية — يظل دائماً ، كما هو ، ثابتاً غير متحرك . وهكذا يرفض هوايتهد — طبقاً للتصور النيوتوني ، الذي ظلت له السيادة في التفكير العلمي ما يقرب من قرنين من الزمان — ما تذهب اليه الفيزياء التقليدية في تفسيرها لفكرة المادة باعتبارها نتيجة للقبول المطلق للزمان والمكان ، كشرطين خارجيين للوجود الطبيعي [1] .

كما رفض كذلك فكرة انفصال المكان والزمان المطلقين ، بل اعتبرهما اشبه بالعلاقات التي تترابط وفقها عناصر الطبيعة بوصفها المتعلقات . ولقد عبر

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٢٠ .

هوايتهد عن هذا المعنى بقوله (ان مذهبي هو الاعتقاد في النظرية العلاقية الخاصة بكل من المكان والزمان)[1] .

والواقع ان رفض هوايتهد لم يكن مقصوراً على النظام النيوتوني وحده ، بل تعداه إلى رفض كل ما ترتب على هذا النظام من نتائج وخاصة ما أسماه « بالنظرية المادية العلمية » Scientific Materialism . وكذا إلى ما ترتب على تلك النظرية ، من النظر إلى الطبيعة نظرة مزدوجة . ولقد اهتم هوايتهد في كتابه « تصور الطبيعة » بنقد النظريات الخاصة بثنائية الطبيعة أو ازدواجها ، فيقول : (ان ما أنا معترض عليه أساساً هو القول بازدواج الطبيعة bifurcation of nature ، وذلك بتقسيمها إلى نظامين أو نسقين كل منهما يحمل معنى الحقيقة أو الواقع على نحو مختلف عن الآخر . وأعني بذلك : الطبيعة بوصفها سبباً للوعي ، والطبيعة كما نفهمها في الوعي . أما الطبيعة التي هي الواقع الذي يفهم في الوعي ، انما تقوم من خلال اخضرار الأشجار ، وتغريد الطيور ، ودفء الشمس . وأما الطبيعة التي هي سبب للوعي ، فهي ذلك النسق الافتراضي Conjectured المكون من الجزئيات والالكترونات وغير ذلك من المكونات التي تؤثر في العقل على نحو ينتج الوعي بالطبيعة الظاهرة)[2] .

فهو لا يعتبر الطبيعة منقسمة إلى قسمين أحدهما هو ما يطلعنا الادراك الحسي على حقيقته ، والآخر هو الذي تعد حقيقته سبباً للادراك الحسي عندنا . انها لا تعد عنده في احدى حالتيها سبباً وفي حالتها الأخرى نتيجة ، كما أنها لا تتكون عنده من حقيقة ظاهرة ، وحقيقة أخرى غير ظاهرة[3] .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٢٤ .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٣١ .

(٣) رودلف متز ، « الفلسفة الانجليزية في مائة عام » ، ترجمة د . فؤاد زكريا الجزء الثاني ، صفحة ٢١٨ .

إنما يظهر هوايتهد إلى الطبيعة على أنها كل عضوي موحد أشبه ما يكون بالنسق الموحد من العلاقات المترابطة التي تجمع دون تمييز بين لون الوردة وبين زرقة السماء ، فكلها من مكونات الطبيعة سواء بسواء . لكل ما هي الوحدات الأساسية التي تتبدى فيها تلك الموضوعات المختلفة المتباينة ؟ أو بعبارة أخرى ، ما هي تلك الكيانات التي يتصورها هوايتهد ، الوحدات الأخيرة التي ينتهي اليها تحليل العالم ؟ .

هي ما يسميه هوايتهد باسم **الحوادث** events . (فالطبيعة تتألف من شبكة أو من نسيج من الوحدات) ، وهذا التصور هو الذي يستخدمه هوايتهد بدلاً من تصور الجوهر في الفلسفة القديمة ، أو تصور المادة بمعناها التقليدي . وهو يعبر عن هذا المعنى في كتابه « تصور العالم » ، بقوله (اننا نعرف الطبيعة — في خبرتنا — باعتبارها مركباً من الحوادث المتتابعة .. وبعبارة أخرى فالطبيعة هي بناء Structure مكون من حوادث يكون فيه لكل حادث منها موضعه . وهو يتميز بذلك الموضع من البناء ، فضلاً عن السمة التي يتسم بها أو الصفة الخاصة به) [1] ، مما يجعله هذا الحادث بعينه دون سواه .

وهذا يعني ان الواقع التجريبي ، أو العالم الذي يقع في خبرتنا ، ليس كلاً من أشياء ، انما يتكون من أحداث . (ويمكن أن نلاحظ هنا ، ان هذه الفكرة ، مشتركة في الفلسفة الواقعية الجديدة ، في كل صورها ، ولها مكان بارز في فلسفة كل من برتراند رسل وصمويل ألكسندر ، وبرود مثلاً) [2] .

بل ويعني عنده أيضاً ان كل العالم متضمن في كل حادث ، بناء على تصورنا لمعنى التطور والصيرورة وذلك (طالما أن كل حادث تمتد جذوره

---

(١) Whitehead, A.N., The Concept of Nature, p. 166.

(٢) Delfgaauw, B. Twentieth Century Philosophy, p. 158.

في الماضي ، ويمهد لما هو مقبل ، ويرتبط بكل العالم الحاضر أو الراهن . وعلى ذلك فكل حادث هو كيان عضوي organism) [١] .

ولقد ترتب على ذلك رفض هوايتهد لفكرة العلاقات الخارجية الخالصة ، فكل شيء مرتبط بكل شيء آخر ، بدرجة يصبح فيها العالم مجتمعاً community واحداً كبيراً وليس مجرد حشد من الحوادث . وهكذا نجد أن نظرة هوايتهد للعلاقات ، تأخذ موقفاً وسطاً بين نظرة برادلي عن العلاقات الداخلية الخالصة وبين نظرة رسل عن العلاقات الخارجية الخالصة [٢] . ولعل هذا المعنى يزداد وضوحاً حين نتناول بالتحليل معنى الحوادث عند هوايتهد :

الحوادث عند هوايتهد :

تتصف الحوادث عند هوايتهد بعدة صفات ، أهمها :

(١) ان الحادث event هو ما يقع occurs ولذا يسميه أحياناً occurrence ، أو ما يحدث happens ولذا يسميه أحياناً أخرى happening ، وان كان هوايتهد يفضل استخدام كلمة« حادث» event [٣] .

(٢) ان الحادث أمر واقعي أو فعلي ، أي انه ما يكون هنا ــ الآن ، أو هو ما يحدث في (الزمان ــ المكان) [٤] . وهو يعبر عن هذا المعنى بقوله (ان الوقائع المتعينة في الطبيعة ، هي حوادث تظهر نوعاً معيناً من البناء ، من خلال علاقتها المتبادلة ، ومن خلال سمات معينة خاصة بها . والعلاقات البنائية المتبادلة بين الحوادث تتسم بأنها زمانية ومكانية في وقت واحد .

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٤) أو « زمكان » Space-time معين .

فاذا ظننت أنها مكانية فقط ، فانك تستبعد بذلك وتحذف العنصر الزمني ، وإذا ظننت أنها زمانية فقط فأنت بذلك تحذف وتستبعد العنصر المكاني . وهكذا فأنت بقولك بالمكان وحده أو الزمان وحده ، انما تترك عنصراً أساسياً في حياة الطبيعة التي تعرفها بواسطة التجربة الحسية) [1] .

(٣) انه أكثر الكيانات المتناهية عينية أو تجسيداً ، ولذا فهو مما يقع في خبرتنا المباشرة .

(٤) ان كل حادث متميز عن غيره من الحوادث ، وان لم يكن منعزلاً عنها أو مرتبطاً بها ارتباطاً خارجياً فقط . إذ ان طبيعة الحادث تتحدد بصفة « الاتصال » بغيره أو « الامتداد خلال » غيره . فكل حادث يمتد خلال الحوادث الأخرى المتضمنة فيه باعتبارها أجزاء له ، كما انه هو نفسه يمتد خلال غيره من الحوادث .

(٥) أي ان الحوادث لا تتصف عنده بأنها في حالة استاتيكية أو سكونية ، بل هي في حالة ديناميكية تجعلها قابلة للتحول إلى حوادث أخرى . وهذا لا يعني التغيير في ماهية الحوادث ، بل يعني ان ما به من امكانات قد انتقلت إلى حالة الفعل ، فأصبحت حادثاً جديداً . وبذلك يمكن القول بأن الحادث الثاني هو امتداد للحادث الأول الذي تطور على هذه الصورة الجديدة ، على ألا يفهم من ذلك أن يكون هو نفسه الحادث الأول ، بل هو حادث ثان يشترك مع الأول في السمات . وبعبارة أخرى فالحادث الأول يتضمن الثاني بالقوة باعتباره ما سوف يصير اليه ، والثاني يشتمل على الأول بالفعل لأنه يلخص ما فيه من صفات ، ويتجاوزها إلى صفات جديدة يتم تلخيصها وتجاوزها بدورها في حادث ثالث .. الخ . وهذا هو أساس فكرة الصيرورة عند هوايتهد . وبما ان حركة الصيرورة becomingness عنده تتجه دائماً إلى الأمام ، فانه يطلق على هذه العملية

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٦٧ .

اسم « التقدم الخلاق » ، (إذ لا تتكرر أية حالة في العالم أبداً ، إنما تنبثق على الدوام من قلب الطبيعة إمكانات جديدة) [1] .

(٦) وهكذا يمكن أن ننظر إلى العلاقة بين الحوادث من زاويتين على الأقـــل :

أ ـ من حيث الموضع النسبي للحادث في اطار البنية العامة للحوادث الأخـــرى .

ب ـ ومن حيث موضع الحادث في سياق الصيرورة ، باعتباره حالة تلخص حالات أسبق منها ، وتمهد لحالات تالية لها ، بحيث يكون هناك استمرار في الصفات بين الحالات المتتابعة على نحو تضيف فيه كل حالة ، إلى سابقاتها صفة أو أكثر ، مما يجعل كلاً منها تتميز عن الأخرى وان كانت تتشابه معها .

وعلى ذلك فالحوادث يمكن أن ينظر اليها من خلال تصور الصيرورة باعتبارهـــا :

أ ـ حوادث مضت وصارت متضمنة في الحوادث الفعلية .

ب ـ وحوادث فعلية قائمة .

جـ ـ وحوادث ممكنة ، لم توجد بالفعل ، انما هي ما سوف تصير اليه الحوادث الفعلية .

لكن يبقى بعد ذلك سؤال : اذا كان هناك حادثان متشابهان ، فلماذا نقول بأن أحدهما صار هو الآخر ، ولا نقول انهما في هوية ، أو هما شيء واحد ؟

لأن الحادث الواحد عند هوايتهد يحدث مرة واحدة ، ولا يتكرر

---

(١) رودلف متز « الفلسفة الانجليزية في مائة عام » ، صفحة ٢٢٧ .

حدوثه أبداً ، فما يحدث هو دائماً شيء آخر أو حادث آخر ، وإن كان شبيهاً بغيره . الا أننا نستطيع ، لوجود هذا التشابه — فيما يرى هوايتهد — أن « نتعرف على » recognise مجموعة الصفات الموجودة في الحادث الأول، في الحادث الثاني ، بدون أن يكون في ذلك تعرف على الحادث نفسه (فأنت لا تدرك إلا حادثاً آخر مشابهاً له في الخصائص . لكننا نستطيع التعرف على صفة الحادث أو السمة التي يتسم بها) .

وبما ان ما هو موجود في الطبيعة يتركب — عند هوايتهد — من مجموعة من الحوادث ، فاننا نستطيع أن نتعرف عليه لادراكنا للتشابه بين صفات حوادثه حين تقع في خبرتنا الآن ، وبين صفات حوادثه حين تكون قد وقعت في خبرتنا من قبل . فالانسان يتعرف على الشيء الذي أدركه أو عرف صفاته من قبل . ويضرب هوايتهد مثلاً لذلك بمسلة كليوباترة (القائمة على جسر تشيرنج كروس Chairing Cross ، فسوف نلاحظ وجود حادث يتسم بسمة ما ، نتعرف عليها فيه باعتبارها مسلة كليوباترة)[1] . ويسمي هوايتهد تلك الأشياء التي يتم التعرف عليها من خلال الحوادث باسم « الموضوعات » objects .

فكرة الموضوع عند هوايتهد :

ويمكن تحديد فكرة الموضوع عند هوايتهد من خلال الملحوظات التاليـــة :

(١) الموضوع عنده هو الشيء الماثل أو الحاضر أمامنا ، بحيث يتكشف لنا في كل تجربة جديدة على أنه في هويه مع نفسه . وبهذا يختلف الموضوع عن الحادث الذي لا يدرك مرتين متتاليتين ، ومن ثم لا يمكن ادراك هويتـــه .

---

(١) Whitehead, A.N., The Concept of Nature, p. 169.

(٢) ان الوعي بالموضوع ، ويسميه هوايتهد « بالتعرف » recognition ، يختلف عن الوعي بالحادث الذي يسميه بالوعي الحسي .

(٣) ان فكرة الموضوع فكرة أساسية في فهم الطبيعة ، شأنها شأن فكرة الحادث . إلا أن الموضوع له صفة الاستمرار أو الدوام النسبي في الطبيعة ، ومن ثم تدرك هويته ، على خلاف الحادث الذي يتحول إلى حادث آخر يشابهه .

(٤) ان فكرة الموضوع لا تنفصل عنده من فكرة الحادث ، طالما (أن الموضوع موجود في تلك الحوادث ، أو ذلك التيار من الحوادث الذي يعبر عن صفتها)[1] . ولذا يسمي هوايتهد العلاقة بين الموضوع والحادث التي يوجد فيها باسم « التداخل » ingression .

(٥) ليست الموضوعات من طبيعة واحدة ، وهذا يتضح من الأمثلة التي يذكرها مثل : زرقة السماء ، ومسلة كليوباترة ، والالكترون ، فالأول يرتبط بالخبرة الحسية المباشرة ، وكذلك الثاني وان كان موضوعاً مادياً . أما الثالث فهو مما لا يدرك أو يقع في الخبرة الحسية المباشرة . ولذا فهو يسمي الموضوعات التي تكون من النوع الأول بالموضوعات الحسية sense-objects ، والتي تكون من النوع الثاني بالموضوعات المادية الفيزيائية material physical objects والتي هي من النوع الثالث بالموضوعات العلمية scientific objects . وهو في هذا الصدد يقول : (هناك عدة أنواع من الموضوعات ، فاللون الأخضر مثلاً موضوع ، وهناك كذلك نوعان من الموضوعات سوف أركز أساساً عليهما ، هما : الموضوعات المادية الفيزيائية ، والموضوعات العلمية . والموضوع المادي الفيزيائي ، هو جزء عادي من المادة مثل « مسلة كليوباترة » ، وهو نوع من الموضوعات

---

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

أكثر تركيباً من مجرد اللون . مثل لون المسلة « فهو موضوع أيضاً » . وانني أسمي هذه الموضوعات البسيطة مثل الألوان والأصوات بالموضوعات الحسية .. أما الموضوعات العلمية ، وأعني بها الجزئيات والالكترونات ، فاننا لا نتعرف عليها وهي منفصلة أو بمعزل عن غيرها) [1] .

وعلى الرغم من أن هذه الموضوعات العلمية ، هي مما لا يدرك بالتجربة الحسية ، ولذا فهي مجردات ، فانها ضرورية ولا غنى عنها لتفسير خصائص الحوادث وصفاتها وما يتعلق بهـــا من مجالات النشاط fields of activity مثل مجال النشاط الخاص بالجاذبية أو بعمليات التوافق الكيميائي . وهو في هذا الصدد يقول : (اننا لا نستطيع اغفال مسلة كليوباترة اذا كنا بالقرب منها . لكن أحداً منا لا يرى جزئياً واحداً ، أو الكتروناً واحداً ، ومع ذلك فاننا لا نستطيع تفسير سمات وخصائص الحوادث ، إلا بالتعبير عنها بواسطة هذه الموضوعات العلمية ... ومما لا شك فيه أن الجزئيـــات والالكترونات هي تجريدات . الا أن كون الشيء تجريداً ، لا يعني أن الكيان entity غير موجود ، أو أنه قد أصبح عدماً ، إنما يعني فقط أن وجوده ليس إلا عاملاً من عوامل الطبيعة ، لكنه أكثر تعيناً . ولـــذا فالالكترون مجرد لأنك لا تستطيع أن تستبعد كل البناء الخاص بالحوادث ، ومع ذلك تستبقي الالكترون موجوداً) [2] .

الميتافيزيقا عند هوايتهد :

تكاد تتسم ميتافيزيقا هوايتهد بسمتين أساسيتين ، هما :

(١) البدء من فلسفة العلوم الطبيعية .

(٢) وتطبيق المنهج العلمي الذي يعتمد على التعميم .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٧١ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

فهو يبدأ في الميتافيزيقا من التصورات التي انتهى اليها في فلسفة الطبيعة ، ويطورها في نسقه الفكري الميتافيزيقي الجديد . فنجده يستخدم مثلاً « الكيانات الفعلية » بدلاً من « الحوادث » التي ذكرها في فلسفة الطبيعة .

كما انه ينهج منهجاً تعميمياً أشبه بالطريقة المتبعة في التفكير العلمي ، حينما حاول أن يوسع من نتائج فلسفته العلمية ، ولا يجعلها مقصورة على مجال الطبيعة الفيزيائية ، بل صالحة كذلك لتفسير كل عناصر الخبرة . وهو في هذا يقول في بداية كتابه « العملية والواقع » ، (ان الفلسفة التأملية هي محاولة وضع نسق متسق منطقي ، ضروري للأفكار العامة ، يمكن بواسطته تفسير كل عنصر من عناصر خبرتنا) . ولا شك ان خبرتنا بأنفسنا تدخل تحت هذا الاطار العام الميتافيزيقي . ولذا فهو يفرق بين فلسفة العلم وبين الميتافيزيقا بقوله : (اننا في فلسفة العلم نبحث عن التصورات العامة التي تنطبق على الطبيعة ، أي على ما نحن على وعي به في الادراك الحسي . انها فلسفة الشيء المدرك ، ويجب ألا تختلط بميتافيزيقا الواقع التي يشمل مجالها كلاً من المدرَك والمدرك . اننا لا نسأل في فلسفة العلم عن الذات المدركة ولا عن العملية process « الادراكية » ، بل عن المدرَك . وانني أركز على هذه النقطة وأؤكدها لأن المناقشات المتعلقة بفلسفة العلم ، هي عادة ما تكون مناقشات ميتافيزيقية إلى أبعد الحدود)[١] .

ـ هكذا فالميتافيزيقا عنده تتناول المدرَك ، والمدرِك ، أي الطبيعة والانسان . ولن يتحقق ذلك إلا بمحاولة التوصل إلى تصورات عامة تصلح للموضوعين معاً .

لكن كيف نتوصل إلى هذه التصورات العامة ؟

بأن نبدأ ـ عند هوايتهد ـ من تصورات تصلح لأحد الموضوعين ، ثم

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٢٩ .

نعممها بحيث تصبح مناسبة وصالحة لكل موضوع ، ولمختلف أنواع الوقائع . وعلى ذلك فلا بد وأن تكون هذه التصورات عامة وليست مقصورة على موضوع بعينه فقط . وهي لكي تحقق هذا الغرض يجب أن تكون **متسقة** فيما بينها و**محكمة** .

والاتساق consistency بين التصورات يعني عدم تناقضها . أما الإحكام coherence فيعني أنها ترتبط بعضها مع بعض على نحو ضروري — على سبيل التضمن مثلاً أو اللزوم — في نسق واحد .

وهناك عدة ملحوظات تتعلق بالنسق الميتافيزيقي عنده ، أهمها :

أ — انه قد أقامه على غرار النسق الاستدلالي الذي يتصف أساساً بصفة الاتساق والاحكام ، ولعل هوايتهد بذلك كان أقرب إلى تمثل الطريقة التي اتبعها في صياغة النسق الرياضي الذي أورده في كتاب « المبادىء الرياضية » ، أثناء صياغته النسق الميتافيزيقي .

ب — ان النسق الميتافيزيقي عنده قابل للتطبيق بالنسبة لمختلف الوقائع ، أو هو على حد قوله « يمكن بواسطته تفسير كل عنصر من عناصر خبرتنا » . ولذا فالتصورات العامة الواردة فيه ، هي في حقيقتها أقرب ما تكون إلى المتغيرات التي نجدها في الرياضة والمنطق ، والتي تكون لها قيم مختلفة ومتعددة .

ج — ان النسق الميتافيزيقي عنده بهذا المعنى ، والمتصف بهذه الدقة والاحكام والاتساق ، والذي في الوقت نفسه يمكننا أن نجد فيه لكل واقعة من وقائع خبرتنا موضعاً ، هو نسق فكري نموذجي لا نكاد نبلغه ، إذ هو حالة مثلى يصعب تحقيقها . ولذا فإنه لا مناص لنا من أن نقنع بمبادىء وتصورات تكون — على أحسن الفروض — تقريبات ندنو بها من المثل الأعلى (ونظل ندنو بها منه ، مهتدين بضوء خبراتنا بالعالم وما يجري

فيه) [١] . وسوف نذكر في الملحوظات المقبلة بعضاً من هذه التصورات التي أوردها هوايتهد .

د – قام هوايتهد بتوسيع استخدامه لبعض أفكاره الخاصة بفلسفة العلم الطبيعي ، بنقلها من مجال الطبيعة إلى مجال الانسان ، مجتازاً بذلك تلك الفجوة التي كان يتصور كثير من الفلاسفة وجودها بين الطبيعة غير الحية ، وبين الخبرة الانسانية . وكمثال على ذلك فقد وسع هوايتهد من استخدامه لفكرة الحادث event بنقله إلى مجال الخبرة الانسانية . فذهب إلى أن خبرة الانسان في لحظة ما ، ولتكن خبرتك الحالية ، هي أشبه ما تكون بالحادث الطبيعي ، أو هي في حقيقتها مركب من حوادث .

وهكذا نتبين أن هوايتهد ، كما رفض من قبل فكرة ازدواج الطبيعة – على أساس تقسيمها إلى الطبيعة في ذاتها بوصفها سبباً للوعي ، والطبيعة كما نفهمها في الوعي ، أو كما تقع في خبرتنا – فانه يرفض كذلك ازدواج الطبيعة من حيث تصنيفها إلى طبيعة غير مدركة هي المادة ، وطبيعة مدركة هي العقل . وهي المشكلة المعروفة في الفلسفة بمشكلة الثنائية بين العقل والجسم ، أو بين النفس والمادة [٢] . فقد رفض هوايتهد ، مثل رسل التقسيم إلى ما هو نفسي وما هو فيزيائي ، أو (الفصل بين النفس والمادة . ومع ذلك ، فهذا لا يعني أنه لا يوجد تمييز بينهما . فنحن ينبغي ألا نعتبر – كما فعل ديكارت – النفس والمادة على أنهما جوهران مختلفان ، بل على أنهما وظيفتان functions . فهناك وظيفة نفسية « روحية » spiritual ، وهناك وظيفة « مادية » material ، وهاتان الوظيفتان مترابطتان على نحو وثيق لدرجة تجعل أي فصل بينهما أمراً مستحيلاً ، كما تجعل التمييز بينهما أمراً بالغ الصعوبة . ومع ذلك ، ففي كل حادث ، هناك جانب

(١) دكتور زكي نجيب محمود ، « فلسفة وفن » صفحة ١٣١ .
(٢) انظر في تحليل هذه المشكلة بشيء من التفصيل ، الفصل الرابع من كتابنا «مدخل إلى الميتافيزيقا».

نفسي وجانب مادي . وفي العالم غير العضوي ، لا يكون الجانب النفسي ظاهراً بوضوح . وفي عالم الانسان ، فان الجانب النفسي يكشف عن نفسه بكل وضوح) [١] .

هـ ـ وهكذا ، فبما ان المكونات الاولية لكل حادث ، هي الخيوط التي جاءت اليه من حوادث اخرى أسبق منه ، كي تعيش فيه وترتبط به ، وبما يلزم عنه من حوادث لاحقة في صيرورة ، أو في شبه حركة نكاد نشعر بايقاعها الذي هو اشبه ما يكون بايقاع النبض pulse . فكذلك خبرتك الحالية ، كل قطرة منها (وقطرة أو قطرات الخبرة draps of experience ، مصطلح من وضع وليم جيمس واستعاره هوايتهد) هي في حقيقتها جزء من السياق الخاص بوجودك الحالي ، وكذلك بوجودك المقبل ووجود جارك وصديقك ، أو جزء من صيرورتك التي نكاد نشعر بايقاعها الذي هو أشبه ما يكون كذلك بايقاع النبض . ويسمي هوايتهد ذلك النبض في حالة الطبيعة باسم « نبض الوجود » pulse of existence ، ويسميه في الحالة الاخيرة باسم « نبض الخبرة » pulse of experience .

و ـ وعلى ذلك فالنبضات موجودة في الطبيعة او في الانسان على حد سواء ، ولعل ذلك هو اساس قوله بفلسفة الكائن العضوي organism بوجه عام . فكل شيء عنده كائن عضوي ، لا بالمعنى البيولوجي لهذه الكلمة ، بل بمعنى ان لكل ما هو موجود في الطبيعة تاريخاً ، اي ان له امتداداً في الزمن ، تترابط فيه حوادثه الماضية والحاضرة والمستقبلة . ويسمي هوايتهد هذا الترابط بين الحوادث باسم « الترابط المتطـــور » أو « التشرب » prehension [٢] ، وهو ما كان يسميه من قبل في فلسفة الطبيعة باسم

---

(١) Delfgaauw, B., Ibid, p. 158.

(٢) وتعني هذه الكلمة الامساك بشيء seizing او القبض عليه grasping كما تعني ايضاً الفهم العقلي ، وهي مشتقة من اللفظ اللاتيني prehensio . كما لو كانت =

« الانتقال » passing ، اي انتقال الخصائص من حادثة ماضية إلى أخرى حاضرة ، وتوريثها نفسها إلى حادثة مقبلة . كما يسمي هوايتهد عملية الترابط المتطور هذه في ميتافيزيقاه باسم « عملية التطور » ، او باسم « العملية » process على سبيل الاختصار .

ز – وبما ان الميتافيزيقا عنده دراسة للافكار والتصورات التي تقبل التطبيق بالنسبة للواقع ، لذا نجده حينما يتكلم في الميتافيزيقا يغير من المصطلحات التي استخدمها من قبل في فلسفة الطبيعة ، وذلك كما يلي :

فهو مثلاً : بدلاً من الحديث عن « الحوادث » events يتكلم عن « الكيانات الفعلية » actual entities ، وبدلاً من « الموضوعات » objects يذكر « الموضوعات الابدية » eternal objects ، وبدلاً من « التداخل » ingression بين الحوادث والموضوعات يتكلم عن « الكمون المتبادل mutual immanence بين الكيانات الفعلية والموضوعات الأبدية ، وبدلاً من « الانتقال » passing من حادث إلى آخر او « الترابط المتطور » prehension يتكلم في الميتافيزيقا عن « عملية التطور » أو عن « العملية » process .

الكيانات الفعلية عند هوايتهد :

ويسميها هوايتهد كذلك في كثير من الاحيان « بالحوادث الفعلية » ، ويعرّفها في كتابه « العملية والواقع » بأنها (الاشياء الفعلية التي يتكون منها العالم) [1] . وهي تناظر في مجال الانسان « قطرات الخبرة او التجربة » عند هوايتهد .

= الحوادث عند هوايتهد متصلة بعضها ببعض ، لا ينفك الواحد منها عن غيره في عملية التطور المستمرة . او على الاقل هذا ما ينبغي ان نفهمه منها .

(١) Whitehead, A.N., Process and Reality, p. 24.

ومع ان هذه الكيانات هي آخر ما نتوصل اليه في تحليل الواقع ، إلا أنها ليست بسيطة تماماً ، بل معقدة ومركبة ، طالما ان كل كيان منها يتضمن في ذاته ، غيره ، أو يكون متضمناً فيه .

الكيانات الابدية :

وكما اننا ندرك الموضوع في الحوادث ، فنحن كذلك نتكلم عن الموضوعات الأبدية من حيث هي موجودة او حالّة في الكيانات الفعلية . وذلك لان عالم الوجود لا يستنفذ — عنده — بواسطة العالم الواقعي او الفعلي ، بل ان العالم الفعلي ليس إلا مرحلة من مراحل عملية تطور العالم . وهناك مراحل اخرى هي التي سوف يصير اليها .

وبما ان ما سوف يحدث لم يحدث بعد ، فهو لا يزال في عالم الامكان وليس عالم الفعل . وهكذا يوجد بالاضافة إلى العالم الفعلي ، العالم الممكن ، أو العالم الدائم ، وهو المجال الاصلي للميتافيزيقا عنده .

— وبما ان العالم الفعلي يتكون عنده من الكيانات الفعلية ، فكذلك العالم الممكن يتكون عنده من كيانات ممكنة ، هي التي يسميها بالكيانات او الموضوعات الأبدية . لكن الكيانات الفعلية في حالة عملية دائمة تهدف إلى تجاوز الواقع ، وتحقيق الممكن ، فمن البديهي ألا يكون هناك انفصال بين الواقع والممكن . لان الممكن هو ما سوف يصير اليه الواقع ، ولان الواقع يتخارج مع نفسه في تطوره سعياً وراء الممكن .

— لكن التطور ينبثق — عند هوايتهد — من داخل الواقع ، ومن ثم فالممكن موجود في الواقع على نحو لم يتحقق بعد . والواقع هو ممكن قد تحقق فعلاً . وعلى ذلك فعالم الممكنات ليس مفارقاً لعالم الواقع ، انما هو مباطن له شارط لوجوده ولتطوره .

— وعلى ذلك فالكيانات الثابتة او الموضوعات الابدية ، موجودة على

نحو أو آخر في الكيانات الفعلية ، على النحو الذي يوجد به مثلاً ما هو صوري فيما هو فعلي ، او المثالي في الواقعي ، او العام في الخاص ، او المجرد في المتعين ، او الثابت في المتغير ، او ما هو بالقوة فيما هو بالفعل ، او بشكل اعم ، كما يتمثل الوجود في الصيرورة .

ـ وهكذا استطاع هوايتهد ان يتجاوز هذه التصورات المتباينة التي تند عن الائتلاف فألف بينها وجمع في نسقه الميتافيزيقي .

كما استطاع كذلك ان يجتاز الفجوة التي كان يتصور الفلاسفة وجودها بين : الطبيعة في ذاتها ، والطبيعة كما تقع في خبرتنا ، وكذلك بين الطبيعة غير الحية ، والطبيعة الحية ، بين المادة والفكر ، وجمع بينها في نسيج فكري واحد من التصورات العامة المتسقة ، أو في اطار ميتافيزيقي شامل ، اتسع في رحابته وشموله لكل من الطبيعة والانسان ، ينبض كل منهما فيه نبضاً ذا ايقاع ، ويعبر عن صيرورة هي سمة الوجود كله عنده .

رابعاً : الفلسفة التحليلية [1]

Analytic Philosophy

ـ عادة ما تعني كلمة « التحليل analysis» بصفة عامة ، فك كل ما هو مركب إلى اجزائه ، وتقابلها كلمة « تركيب » ، التي تعني بناء « الكل » من الاجزاء ، اي ربط وتجميع عناصر « الكل » المنفصلة في وحدة واحدة شاملة .

ويكاد يكون هذا المعنى ، هو المعنى ذاته الذي نجده لتلك الكلمة في الفلسفة ، التي تعني : فك أو رد الموضوع الذي نتناوله بالبحث إلى مصادره او عناصره الاولية ، سواء كان ذلك الموضوع فكرة في الذهن ، أو قضية من القضايا ، أو عبارة من عبارات اللغة ، او واقعة من وقائع الحياة ، أياً كان الغرض الذي يسعى الانسان اليه من وراء هذا التحليل .

ـ ولذا فالتحليل يختلف تبعاً لاختلاف طبيعة الموضوع او المركب الذي نحلله ، فهو يكون مادياً إذا كان المركب الذي نتناوله بالتحليل مادياً ، مثل تحليل الماء إلى اكسجين وهيدروجين ، او عقلياً مثل تحليلنا لفكرة ما

(١) انظر في معنى الفلسفة التحليلية بشيء من التفصيل ، كتابنا « لدفيج فتجنشتين » ، الباب الثاني منه بعنوان « الفلسفة من حيث هي تحليل » .

أو لمفهوم معين ، أو لغوياً ، أو نفسياً أو غير ذلك .

وهكذا فالتحليل يمكن تعريفه مبدئياً — مع مرجريت ماكدونالد — بانه عملية يراد بها اكتشاف عناصر موضوع معين ، من اجل غرض خاص [١] .

— وعلى الرغم من ان فكرة التحليل تقابل فكرة التركيب في المعنى والمفهوم ، إلا انها ترتبط بها اشد الارتباط ، بحيث تتبادر الواحدة منهما إلى الذهن دائماً كلما استخدمنا الاخرى . ومن ثم فلا ينبغي ان نفرق بينهما بطريقة حاسمة ، لانهما متكاملتان ، بمعنى ان ما هو تركيبي من ناحية ، هو تحليلي من ناحية اخرى . ففكرتنا عن العالم مثلاً ، تكون تحليلية اذا بدأنا بتحليل العالم إلى الوحدات البسيطة التي يتكون منها ، وتكون تركيبية اذا اردنا ان نقيم عالماً من وحداته البسيطة .

— ويترتب على ما سبق ، انه ليس ثمة فيلسوف تحليلي خالص ، أو فيلسوف تركيبي خالص ، وانما نحن نصف الفيلسوف بهذه الصفة أو تلك ، بناء على ما اذا كان الطابع الذي يغلب على فلسفته تركيبياً او تحليلياً .

هذا ويمكننا ان نلاحظ في هذا الصدد عدة ملحوظات ، منها :

١ — ان أياً من صفتي التحليل والتركيب قد لا تسود أعمال فيلسوف معين فقط بحيث يتصف بهذه الصفة او تلك ، بل انها قد تسود أحياناً عصراً بأكمله كعصرنا هذا [٢] ، كما قد يسود التركيب عصراً بأكمله ، كما كانت الحال في فلسفة العصور الوسطى أو في الفلسفة الاوربية في القرنين السابع عشر والثامن عشر (باستثناء انجلترا) . كما ان نزعة التحليل قد تكون

---

(١) Margaret Macdonald, Philosophy and Analysis, p. 5.

(٢) ويطلق مورتون هوايت اسم « عصر التحليل » على كتابه الذي يعرض فيه لفلاسفة القرن العشرين : White, M., The Age of Analysis.

هي الغالبة في بلد مثل انجلترا ، بينما يغلب التركيب على الفكر الفلسفي في بلد آخر مثل المانيا [1] .

٢ - انه غالباً ما يرتبط معنى التحليل بالفلسفة التجريبية ، ويرتبط معنى التركيب بالفلسفتين العقلية والمثالية . إلا ان هذا لا يعني ان كل فلسفة تحليلية هي بالضرورة تجريبية ، ولا ان كل فلسفة تركيبية هي بالضرورة عقلية او مثاليـــة .

كما انه لا يعني كذلك العكس ، اي ان تكون كل فلسفة تجريبية هي تحليلية او أن تكون كل فلسفة عقلية هي تركيبية . فليبنتز مثلاً ، على الرغم من نزعته العقلية ، يعتبر فيلسوفاً تحليلياً برده الوجود إلى مجموعة من الذرات الروحية (أو المونادات) ، كما ان الطبائع البسيطة عند ديكارت كانت نتيجة لعملية تحليل . هذا من جانب ، ومن جانب آخر نجد أن صمويل الكسندر الفيلسوف الانجليزي التجريبي ، يعتبر من الفلاسفة التركيبيين وخاصة في كتابه « المكان والزمان والالوهية » ، وهذا ما ينطبق كذلك على الفيلسوف التجريبي نورمان كمب سمث وغيره من المعاصرين .

٣ - انه على الرغم من ان كانط يكـــاد يكون أول من استخدم كلمتي « تحليلي » و « تركيبي » في كتابه نقد العقل الخالص (في الفصلين الرابع والخامس) حين عرف الحكم التحليلي بانه ذلك الحكم الذي تكون فيه فكرة المحمول متضمنة بالفعل في فكرة الموضوع ، وانها بناء على ذلك لا تضيف شيئاً جديداً اليها . وعلى ذلك فالحكم القائل مثلاً بأن « كل الأجسام ممتدة في المكان » ، هو حكم تحليلي بهذا المعنى ، طالما ان فكرة الامتداد متضمنة في فكرة الجسم [2] .

---

(١) د . زكي نجيب محمود ، « نحو فلسفة علمية » ، صفحة ١٦ .

(٢) وان كان لوك قد سبق كانط إلى ذلك من حيث المعنى ، الا انه لم يكن يستخدم اللفظ نفسه analytic إنما استخدم لفظ trifling .

إلا أن عملية التحليل – كمنهج للتفكير الفلسفي – كانت موجودة قبل ذلك ، منذ سقراط في منهجه الديالكتيكي ، وفي الفلسفة الحديثة عند كل من ديكارت وليبنتز في تحليلهما للوجود ، وعند لوك وهيوم في تحليلهما للمعرفة .

وسوف نشير فيما يلي بايجاز لنموذجين من التحليلات التقليدية ، أحدهما عند سقراط قديماً ، والآخر عند لوك حديثاً .

أولاً : عند سقراط :

كان التحليل عند سقراط منصرفاً إلى توضيح المعاني العامة ، وخاصة المعاني الاخلاقية ، مستخدماً في ذلك منهجه الديالكتيكي ، وان كانت طريقته الجدلية تسير على نحو راجع ، بمعنى الرجوع من النتائج إلى المقدمات ، أي من المواقف الجزئية للسلوك الاخلاقي إلى الفروض التي تكمن في صميم تلك المواقف .

ولما كانت فلسفة سقراط مهتمة بالمعاني الاخلاقية ، فاننا نجد ان تحليله كان بمثابة الرجوع من الحالات الجزئية في السلوك إلى المبادىء العامة التي يسير وفقها هذا السلوك ، اي الرجوع من السلوك الفعلي إلى مبرراته العقلية ، أو المبدأ العقلي الذي كانت الظواهر السلوكية صادرة عنه . ويتضح ذلك من طريقة سقراط في تناوله لموضوع كالتقوى مثلاً او الفضيلة في محاورة أوطيفرون ، وتحليله اياها بقصد توضيح معناها او الوصول إلى معرفة ماهيتها ، اي تحليل المواقف الجزئية المتعلقة بالسلوك التقي أو الفاضل للوصول إلى مبدأ عام كامن وراءها جميعاً .

ثانياً : عند جون لوك :

تعتبر فلسفة لوك من أوضح الامثلة على استخدام التحليل منهجاً لدراسة المعرفة الانسانية في معناها التقليدي . فتحليله للمعرفة أدى به إلى تحليل

الفكر والواقع واللغة : تحليل الفكر من حيث ان المعرفة الانسانية انما تتكون من مجموعة من الافكار ، والواقع من حيث ان كل الافكار التي توجد في الذهن إنما تستمد أصلها من الواقع عن طريق التجربة « فلا وجود لشيء في العقل ما لم يكن موجوداً من قبل في التجربة الحسية » واللغة والفاظها من حيث هي أداة للتعبير عما يجول في ذهن الانسان من أفكار .

أ ـ تحليل الفكر :

يفكر لوك ـ شأنه شأن بقية الفلاسفة التجريبيين ـ وجود أية أفكار فطرية في عقل الانسان ، فالفرد ـ في نظره ـ يولد وعقله أشبه بالصفحة البيضاء الخالية من أية انطباعات أو أفكار سابقة . وعلى ذلك فأية فكرة تتولد في الذهن انما ترتد إلى مصدر واحد فقط هو التجربة (بحيث اذا سألنا سائل عن شخص ما : متى بدأ يفكر ؟ فلا بد ان يكون الجواب : حالما بدأ يحس)[1] .

والانطباعات الحسية حينما تؤثر في ذهن الانسان ، تؤدي إلى تكوين ما يسميه لوك بالافكار البسيطة ، التي لا تتكون من أية أفكار أخرى ، ولا تتضمن في داخلها إلا مظهراً موحداً لادراك العقل[2] . فاذا أمكن للعقل أن يحصل على عدد كبير منها ، فان في استطاعته بعد ذلك ان يقوم بعمليات أخرى كالمقارنة مثلاً ، ويخرج من ذلك بأفكار أخرى جديدة يسميها لوك « بالافكار المركبة » التي تتكون منها المعرفة الانسانية . وهكذا يرد لوك المعرفة الانسانية إلى وحدات أولية بسيطة لا تتجزأ أو تنقسم أو تنحل إلى ما هو أبسط منها ، هي الافكار البسيطة .

---

(١) Locke, J., An Essay Concerning Human Understanding B II, Ch. I, Sec. 23, p. 69.

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

ب ـ تحليل الواقع :

يحلل لوك الواقع ، أو المادة التي يتكون منها الواقع الخارجي ، والتي يتوقف بناء على ادراك الانسان لها ، تكوين الأفكار في الذهن ، وبالتالي قيام المعرفة . فيذهب إلى أن الأشياء تتصف ـ بالاضافة إلى أن لها جوهراً ـ تتصف بصفات يمكن تحليلها إلى : ـ

١ ـ صفات أولية primary ، وهي التي لا يمكن تصور الشيء بدونها ، بمعنى أنها ذاتية في الشيء ، ملازمة له على أي وضع كان ، ثابتة فيه مهما اعترته التغيرات ـ مثل الشكل والامتداد والصلابة .

٢ ـ وصفات ثانوية secondary ، يمكن ان نتصور بها او بدونها بمعنى انها ليست ذاتية فيه ولا ملازمة له ، بل هي مجرد قوى powers تحدث فينا احساسات مختلفة بواسطة صفات الاشياء الاولية ، مثل الالوان والطعوم والروائح والاصوات .

٣ ـ قوى خالصة ، مثل الصفات الموجودة في النار التي تؤدي إلى احداث فكرة في الذهن عن الاحساس بالدفء أو الاحتراق [1] .

ويربط لوك بين تحليله للفكر وتحليله للواقع ، بقوله ان الصفة في الشيء ، هي نفسها الفكرة البسيطة في العقل ، وذلك حين تكون هذه الصفة احساساً او ادراكاً عقلياً [2] .

ج ـ تحليل اللغة :

لما كانت الافكار في الذهن تحتاج إلى طريقة للتعبير عنها ونقلها إلى الغير كانت هناك ضرورة لوجود رموز معينة نرمز بها إلى هذه الافكار ،

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨٦ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

وهي الفاظ اللغة ، وفي هذا الصدد يقول لوك « ان اللغة شيء مصنوع ، صنعها الانسان بالرغم من توارثه اياها جيلاً بعد جيل . إلا أنها تعتبر شيئاً اختيارياً من حيث نشأتها ، على أساس انه لا توجد أية علاقة او رابطة ضرورية بين أي لفظ ، وبين ما يشير اليه من أفكار . لانه لو كان ذلك كذلك « لكانت هناك لغة واحدة فقط يتداولها جميع الناس » [١] .

وقد انتهى لوك إلى نتائج على درجة كبيرة من الاهمية لفلسفة التحليل المعاصرة ، أهمها : —

١ — ان بعض الالفاظ تستخدم أحياناً بدون دلالة تشير اليها في الواقع لان الانسان أحياناً ما يستخدم بعض الألفاظ التي تعلمها من البيئة المحيطة به بدون أن يدرك مدلولها الحقيقي تماماً . وهذا يرجع إلى سرعة تداول الالفاظ ، وعدم الدقة في فحص دلالتها ، الأمر الذي يؤدي إلى أن يصبح تفكير الانسان اكثر اعتماداً على الالفاظ لا على ما تشير اليه هذه الالفاظ .

٢ — ان هناك نوعين من القضايا :

قضايا لا تفيد معنى او خبراً جديداً trifling وقضايا اخبارية .

١ — الاولى (لا تلقي أي ضوء على افهامنا ولا تؤدي إلى أية زيادة في معرفتنا) [٢] مثل :

— قضايا الهوية ، التي تؤكد ان الشيء هو هو ولا يكون إلا نفسه .

— وبعض القضايا التي يكون محمولها تعريفاً لموضوعها ، وهي التي يكون الجنس فيها محمولاً على النوع ، كالقول بأن « الرصاص معدن » إذ أن جميع الافكار البسيطة التي تكون فكرتنا المركبة التي عبرنا عنها

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٣٢٣ .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ٥١٩ .

بالحد المنطقي « معدن » لا يمكن أن تزيد عن تلك الأفكار البسيطة التي تكون فكرتنا المركبة التي عبرنا عنها بالحد المنطقي « رصاص » إذ أن كلمة « معدن » في هذه الحالة تلخص جميع الأفكار الأساسية التي تكون فكرتنا عن جسم له ثقل معين ، لين ، قابل للذوبان وغير ذلك [1] .

— وبعض القضايا التي يكون محمولها جزءا من تعريف الموضوع ، كأن اذكر لفظاً كلياً (المحمول) لا يكون ملخصاً لجميع صفات (الموضوع) الاساسية ، انما اقتصر فيه على صفة واحدة من هذه الصفات ، كأن أقول « الذهب قابل للذوبان في الماء الملكي » . فأنا في هذه الحالة لم أضف خبراً جديداً ، بقدر ما أوضحت فكرة بسيطة واحدة من مجموعة الافكار التي يتركب منها الموضوع والتي يجب ان يكون العقل عارفاً بها وبغيرها بالنسبة للموضوع من قبل . ويعبر لوك عن هذا المعنى بقوله (أي خبر جديد يفيده كلامي حين أقول أن الذهب أصفر أو أنه قابل للذوبان في الماء الملكي ؟ أي حين أخبر شخصاً ما ، بما قد أخبر به او عرفه من قبل ؟) [2] .

٢ — أما النوع الثاني من القضايا عند لوك ، وهي القضايا الاخبارية فهي تلك التي تفيد خبراً جديداً ، مثل القول بأن (الانسان يعبد الله) او (ينام اذا تعاطى مخدراً) ، لان هذا يدل على معنى جديد نتعلمه ونعرفه ، بالاضافة إلى ما تحمله كلمة « انسان » من معاني نعرفها من قبل .

هذا ، ولقد تعرض التحايل عند اصحاب المدرسة الانجليزية مثل لوك وهيوم لنقد شديد من الفلسفة المثالية ، لان الوحدات الاولية التي ترتد اليها المعرفة في نظرهم كانت دائماً أقرب إلى الوحدات البسيطة أو الذرات القائمة كل واحدة منها على حدة ، ثم ترتبط هذه الوحدات المعرفية البسيطة بعلاقات فتنشأ عنها الأفكار المركبة .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٥٢٢ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

ولقد كان نقد الفلاسفة المثاليين منصرفاً إلى أن المعرفة لا يمكن ان تتفتت أو تتجزأ على هذا النحو . فالانسان لا يعرف شيئاً عن لون الكتاب مثلاً ، إلا متصلاً بالكتاب نفسه ، ولا يعرف لون الوردة الاحمر ، وهو منفصل عن الوردة ذاتها ، وهكذا فالوحدات الاولية للمعرفة يستحيل ان تكون مدركات فردية لان المدرك الواحد لا يكون فكراً ولا يكون معرفة . ولعل هذا ما أدى بفلاسفة التحليل المحدثين إلى القول بأن الوحدات البسيطة في تحليل المعرفة هي القضايا الاولية أو الذرية ، وليست هي المدركات البسيطة simple وذلك ، سوف يتضح من حديثنا عن فلاسفة التحليل المعاصرين .

التحليل والتوضيح :

الواقع ان معنى التحليل في الفلسفة المعاصرة اصبح اكثر وأشد ارتباطاً بالتوضيح ، لانه لا يضيف إلى معرفتنا معرفة جديدة ، بقدر ما يبرز ويوضح ما نعرفه بالفعل بشكل غامض . وانما يجيء التوضيح عن طريق ابراز بعض — او كل — عناصر الموضوع الذي نتناوله بالتحليل . ولقد كادت فلسفة التحليل المعاصرة أن تقصر مهمتها على مجرد التوضيح (بمعنى التحليل) الذي يحدد الفاظنا الفلسفية تحديداً لا يدع اسماً في اللغة بغير مسمى مما يمكن تعقبه بالحواس ، بحيث يصبح امكان تحقيق العبارة اللغوية ، مرتبطاً بمطابقتها لما جاءت ترسمه او تصوره من وقائع العالم الخارجي ، وشرطاً أساسياً لصحتها .

والتحليل من حيث هو توضيح له اهمية كبرى لدى فلاسفة التحليل المعاصرين في اظهار ان كثيراً من المشكلات التي تتحدث عنها الفلسفة بصفة عامة ، والميتافيزيقا بوجه خاص ، إنما ترجع إلى سوء استخدام عبارات او الفاظ معينة ، أو إلى سوء فهم منطق اللغة على حد تعبير فتجنشتين في هذا الصدد .

اهم سمات فلسفة التحليل المعاصرة :

١ - انها كانت بمثابة الثورة في تاريخ الفكر الفلسفي [١] فقد انتقلت الفلسفة على ايدي التحليليين من البحث في مجال الموضوعات والاشياء إلى مجال آخر يبحث في الالفاظ والعبارات التي يقول بها رجال العلم والفلسفة . وبمعنى آخر اصبح عمل الفلاسفة هو ان يكونوا « فلاسفة للفلاسفة » philosopher's philosophers [٢] ، ولذا فقد تطـــورت الدراسات الخاصة بمنطق الرياضيات والمنطق الرمزي ، وكذا الدراسات المتعلقة بفكرة المعنى — على ايديهم — لارتباطها جميعاً بعملية التوضيح .

٢ - انها لم تكن مدرسة فلسفية بالمعنى الذي يفهم من المدارس الفلسفية الكبرى وذلك لعدم وجود مبحث معين محدد مشترك بين فلاسفة التحليل ، بل كان كل ما يجمعهم في اطار واحد مشترك ، هو استخدام التحليل منهجاً في الفلسفة .

٣ - العداء الشديد للفلسفة المثالية (وللاتجاهات الميتافيزيقية في كثير من الاحيان) ، وقد عبر فيتجنشتين عن هذا المعنى بقوله : (ان المنهج الذي يجب ان يسير وفقه الفيلسوف : هو ألا يقول شيئاً إلا مما يمكن قوله .. وان يوضح دائماً لكل من يريد ان يقول شيئاً ميتافيزيقياً ، ان الفاظاً معينة في قضاياه ليس لها معنى) [٣] . وفلاسفة التحليل لا يرفضون الميتافيزيقا على انها مجرد اقوال كاذبة ، بل هم يسقطونها تماماً ويستبعدونها من ضمن العبارات ذات المعنى . إذ أن عبارات الميتافيزيقا عند أغلبهم ، خالية من المعنى ، لا ترتفع إلى مستوى القضية ذات المعنى التي يمكن ان نحكم عليها بالصدق او بالكذب .

---

(١) Ayer, A.J., (editor), The Revolution in Philosophy, p. 1.

(٢) Charlesworth, M., Philosophy and Linguistic Analysis, p. 3.

(٣) فتجنشتين ، « رسالة منطقية فلسفية » ، عبارة رقم ٦,٥٤ (الترجمة العربية) .

واغلب فلاسفة التحليل يشتركون في هذه السمة مع فلاسفة الوضعية المنطقية فقد عبر آير Ayer في كتابه « اللغة والصدق والمعنى » عن هذا المعنى بقوله (ان الاتهام الذي نوجهه للفيلسوف الميتافيزيقي ، ليس هو انه يحاول استخدام العقل في مجال يستحيل عليه ان يغامر فيه مغامرة مجدية ، بل هو انه يقدم لنا عبارات لا تستوفي الشروط التي لا بد من توافرها لكي تكون العبارة ذات معنى) [1] .

ويؤكد آير المعنى ذاته في مقال له عن « أصل الميتافيزيقا » بقوله (أن كثيراً من الناس يتحدثون حديثاً خالياً من المعنى ، وهم لا يعرفون انه خال من المعنى ، وهذا واضح تمام الوضوح في الميتافيزيقا . ولعل اوضح مثل استشهد به على الكتابة الميتافيزيقية هو ما كتبه هيدجر عن معنى العدم تحت عنوان « ما هي الميتافيزيقا ») [2] .

وهذا هو المعنى نفسه الذي اكده رودلف كارنب في مقال له ، جعل عنوانه « استبعاد الميتافيزيقا » .

٤ - ان فلاسفة التحليل بصفة عامة ، كانوا من دعاة الدقة والوضوح ، وكان بعضهم مثل رسل ورامزي وفيتجنشتين من علماء الرياضيات ، وكانوا يهدفون جميعاً إلى اعطاء لغة الفلسفة نوعاً من الوضوح والدقة ، مثل الوضوح والدقة الموجودين في المنطق الرياضي .

٥ - انهم جميعاً كانوا يجمعون على أهمية اللغة وتحليلها وتوضيحها ، وهذا ما عبّر عنه فيتجنشتين حين ذهب إلى أن أغلب مشكلات الفلسفة ، إنما ينشأ عن سوء فهم منطق اللغة [3] .

---

(١) Ayer. A.J., Language, Truth and Logic, p. 35.

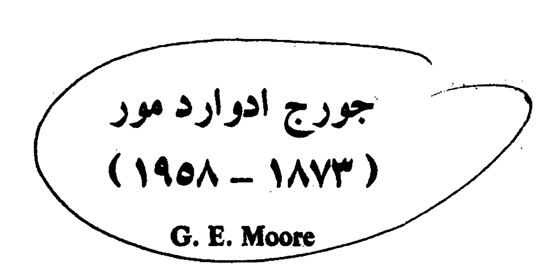
(٢) Ayer, A.J., The Genesis of Metaphysics (in : Philosophy and Analysis, by : M. Macdonald), p. 23.

(٣) انظر كتابنا عن « لدفيج فتجنشتين » صفحة ٧٦ .

هذا وتتمثل فلسفة التحليل المعاصرة لدى عدد كبير من الفلاسفة مثل : جورج بور وبرتراند راسل ، ولدفيج فتجنشتين ، وأغلب الوضعيين المناطقة ، وبعض المتأخرين من الفلاسفة الانجليز .

اما الوضعيون المناطقة فقد اشرنا اليهم من قبل ، وخاصة حينما عرضنا لتحليلات رودلف كارنب . وأما فتجنشتين فقد اشرنا إلى فلسفة التحليل عنده بالتفصيل في غير هذا الموضع [1] لذا سنكتفي بذكر فلسفة التحليل عند علم من اعلامها هو جورج مور وذلك على النحو التالي :

(١) المرجع السابق ، وخاصة الفصل الاول من الباب الثاني ، صفحة ٥٩ وما بعدها .



جورج ادوارد مور
(١٨٧٣ - ١٩٥٨)
G. E. Moore

إذا كان مؤرخو الفلسفة المعاصرة يرون ان أهم فلاسفة التحليل المعاصرين في النصف الاول من القرن العشرين هم : جورج مور وبرتراند

---

(١) جورج ادوارد مور ، فيلسوف انجليزي ، ولد في ضواحي لندن عام ١٨٧٣ والتحق بجامعة كمبردج عام ١٨٩٢ ، وتخرج فيها عام ١٨٩٦ بعد أن تعرف إلى ماكتجارت وبرتراند رسل اللذين أثرا في تفكيره تأثيراً كبيراً . وحصل على درجة الزمالة من كلية ترينيتي عام ١٨٩٨ ، واشترك مع ماكنزي في الاشراف على المجلة الدولية للاخلاق . وقد عمل مور محاضراً في الاخلاق في كمبردج منذ عام ١٩١١ ولمدة ثمان وعشرين سنة ، حصل خلالها على درجة الدكتوراه من كمبردج عام ١٩١٣ . كما تولى الاشراف على اصدار مجلة « مايند » Mind عام ١٩٢١ ، وخلف جيمس وارد في منصب الاستاذية في كمبردج عام ١٩٢٥ حتى بلغ الخامسة والستين من عمره عام ١٩٣٩ حين ارتحل إلى الولايات المتحدة الامريكية محاضراً في بعض جامعاتها لمدة عامين ، ثم عاد إلى انجلترا حيث ظل يحاضر ويكتب المقالات والبحوث حتى توفي عام ١٩٥٨ .

أهم مؤلفاته الفلسفية :

- « مبادىء الاخلاق » (عام ١٩٠٣) . Principia Ethica
- « علم الاخلاق » (١٩١٢) . Ethics
- دراسات فلسفية (١٩٢٢) . Philosophical Studies
- بحوث فلسفية (١٩٥٩) . Philosophical Papers

رسل ولدفيج فتجنشتين ، فما لا شك فيه اننا لو أردنا أن نؤرخ لبداية حركة التحليل في الفلسفة المعاصرة ، لالتقينا بجورج مور . فهو الرائد الاول الحقيقي لهذا الاتجاه الجديد في الفلسفة ، حتى ليذهب بعض مؤرخي الفلسفة المعاصرة مثل ماكسويل تشارلز ورث [١] إلى تحديد بدء فلسفة التحليل المعاصرة بظهور مقال مور المعروف « رفض المثالية » Refutation of Idealism عام ١٩٠٣ [٢] على أساس رفض للمثالية الهيجليـــة والمثالية الجديدة التي بدأت تظهر في انجلترا منذ عام ١٨٧٠ ، والتي كانت تتمثل في فلسفة كل من برادلي وجرين ، كما كانت متمثلة من قبل في فلسفة باركلي . وكان نقده للفلسفة المثالية والطريقة التي استخدمها في هذا النقد ، بمثابة منهج جديد في معالجة وتناول مشكلات الفلسفة ، ولعل هذا ما جعل منه الرائد الاول لفلسفة التحليل المعاصرة .

فمور بهذا المعنى ، كان بمثابة اول من فتح طريق التحليل بمعناه المعاصر في الفلسفة ، أو أول من تركت خطاه اثراً على ذلك الدرب الذي تبعه فيه رسل وفتجنشتين ، ومن سار على هديهم من الفلاسفة التحليليين العلاجيين ، مثل جون ويزدم ، وفلاسفة اللغة العادية في اكسفورد مثل رايل وستروسون واوستن وغيرهم .

والواقع ان أهمية مور ليست مقصورة على الناحية التاريخية بوصفه اول رائد لفلسفة التحليل المعاصرة ، بل هي كذلك تعود إلى أنه كان أول من استخدم منهج التحليل بالنسبة لمشكلات الاخلاق بصفة خاصة . وسوف نعود إلى تحليلاته في مجال الاخلاق بشيء من التفصيل ، إلا أننا سوف نذكر قبل ذلك عدة ملحوظات تتعلق بالتحليل عنده ، وذلك كما يلي :

---

(١) Charlesworth, M., Philosophy and Linguistic Analysis, p. 12.

(٢) الذي نشر بعد ذلك عام ١٩٢٢ ضمن مقالات اخرى لمور في كتاب بعنوان « دراسات فلسفية » .

التحليل عند مور:

١ ــ يتعلق التحليل عند مور بثلاثة موضوعات أساسية هي : الواقعية الجديدة والفهم المشترك ، واللغة العادية :

أ ــ فالتحليل عنده يفترض مقدماً الأخذ بالفلسفة « الواقعية الجديدة » بوصفها بديلاً للفلسفة المثالية التي رفضها وفندها .

ب ــ والاعتماد على فكرة « الفهم المشترك » كأساس لاقامة الفلسفة الواقعية الجديدة .

جـ ــ واستخدام اللغة العادية بوصفها هي اللغة المعبرة تعبيراً صادقاً عن التصورات والمفاهيم التي نتوصل اليها بالفهم المشترك [١] وهكذا يكون التحليل عنده ــ في أبسط صورة ــ هو محاولة رد لغة الفلسفة والعلم إلى اللغة اليومية ، وإن لم يكن الغرض الاساسي من التحليل عنده هو تحليل اللغة ، بل التصورات والمفاهيم .

٢ ــ ان التحليل عند مور يرتبط أشد الارتباط بالتوضيح ، فهو عنده منهج يتبع بغرض الكشف عن حقيقة كثير من المشكلات الفلسفية ، التي لو حللناها ــ أي أوضحنا عناصرها ــ لتبين لنا زيفها . ولذا فقد اتخذ مور من السؤال التالي : « ما الذي نقصده من قولنا كذا وكذا ؟ » مبدأ لا يحيد عنه . وتؤكد ستبنج [٢] تمسك مور بهذا المبدأ ، بقولها ان منهج مور يتلخص دائماً في ازالة الغموض ، والاتجاه إلى التوضيح باستمرار ، وتروي كيف انبرى لها في أول مقابلة لها معه حين كانت تقرأ بحثاً في « الجمعية الأرسطية » عام ١٩١٧ ، بقوله « ماذا تعنين بهذا الكلام ؟ » ولعله كان متأثراً في

---

(١) وقد اشرنا إلى ذلك من قبل اثناء حديثنا عن الواقعية الجديدة .

(٢) Stebbing, S., The Effects of Moore, (in : The Philosophy of G.C. Moore, édit. by : Schilpp) p. 190.

هذا باستاذه جون ماكتجارت J. McTaggart الذي يروي عنه مور (اصراره الدائم على الوضوح ذلك الاصرار الذي كان يتمثل في محاولته التوصل إلى معنى دقيق محدد للتعبيرات الفلسفية ، وفي وضع السؤال التالي : ما معنى هذا ؟ دائماً) .

٣ ــ وطالما ان التحليل عند مور هو التوضيح ، فانه بالتالي لا يضيف إلى معرفتنا معرفة جديدة بقدر ما يوضح ما كنا نعرفه بالفعل (اي ما نعرفه بواسطة الفهم المشترك) ، لكنه لا يكون كشفاً عن حقائق لم نكن نعرفها من قبل . فالتحليل توضيح للمعرفة لاظهار ــ العناصر التي تتكون منها عباراتنا والفاظنا ، وبيان ما اذا كانت مما يتفق والفهم المشترك أو لا يتفق .

٤ ــ وغالباً ما يكون التوضيح عند مور باستخدام التعريف ، حتى ليمكن القول بأن التحليل عنده يرتبط بالتعريف ، أو هو نوع من التعريف ، وهو في هذا الصدد يقول (لان تعرف فكرة ما ، هو الشيء نفسه حين تحللهـا)[١] .

ويكون تعريف الفكرة باحصاء اجزائها النهائية ، أو التعرف إلى حدودها البسيطة التي لا يمكن تعريفها .

٥ ــ ويلاحظ هنا من العبارة السابقة ، ان التعريف ــ ومن ثم التحليل ــ ينصب على التصورات او الافكار والمفاهيم ، وليس على الالفاظ او العبارات اللغوية . فالهدف الاساسي عند مور ليس هو تحليل الالفاظ والعبارات انما هو تحليل للتصورات او القضايا . وهو في هذا الصدد يقول : (ان ما أعنيه بالتحليل ينصب على الفكرة او القضية ، لا على التعبير اللفظي نفسه)[٢] .

---

(١) Moore, G., Reply to My Critics.

في المرجع سالف الذكر ، صفحة ٦٦٥ .

(٢) Moore, G., Some Main Problems of Philosophy, p. 206.

لكن بما اننا عادة ما نعبر عن التصورات والقضايا ، بالالفاظ والعبارات اللغوية ، فمن الطبيعي ان يكون تعريف هذه التصورات والقضايا ، أو توضيحها من خلال تعريف الالفاظ والعبارات التي تساق فيها . على ألا يفهم من ذلك ان التعريف او التوضيح منصرف إلى الالفاظ او العبارات ذاتها ، بقدر ما ينصرف إلى التصورات والقضايا . ولذا فقد جعل مور من الألفاظ اللغوية وعباراتها — لا من حيث هي كذلك ، بل من حيث هي رموز وقوالب نعبر بها عن المعاني والافكار والاحكام — موضوعاً لتحليلاته ، بهدف تعريف وتحديد وتوضيح المعاني والأفكار والأحكام التي تصب في هذه الأطارات اللغوية ، وبالتالي توضيحها حتى نتبين ما هو زائف منها ، وما هو حقيقي .

٦ — إلا أن هذا لا يعني أن يصبح التحليل — بوصفه تعريفاً — عند مور هو الترجمة ، فليس المقصود بالتحليل عنده ، وضع كلمة مكان كلمة او عبارة محل أخرى مساوية لها في المعنى فقط ، بل لا بد وأن تكون العبارة الثانية اكثر وضوحاً في معناها من العبارة الاولى ، بحيث تأتي الثانية تحليلاً للاولى ، بينما لا تكون الاولى تحليلاً للثانية . ويمكن التعبير عن ذلك (بأنك تحلـــل القضية « ق » لو وجدت عبارة أخرى مثل « ق آ » تكشف عن مكنون « ق » ومعناها ، أكثر من « ق » نفسها)[1] .

وعادة ما تعرف العبارة الاولى « ق » باسم موضوع التحليل « أو المحلَّل » analysandum أو « موضوع التفسير » (او المفسَّر او المشروح) explicandum . بينما تسمى العبارة الثانية « ق ١ » التي تأتي تحليلاً للاولى ، باسم « عبارة التحليل » (أو المحلِّل) analysans أو « عبارة التفسير » (او المفسِّر او الشارح) explicans [2] . وبصفة عامة يكون التحليل

---

(١) Wisdom, J., Moore's Technique (in the Philosophy of Moore) p. 425.

(٢) Pap, P.A., Elements of Analytic Philosophy, p. 90.

صحيحاً كلما اتجه نحو ما هو أوضح .

٧ — ولذا فان الغرض الاساسي من التوضيح ، وبالتالي من التحليل عند مور هو لزالة الغموض الذي يكتنف بعض العبارات . فمن الصواب مثلاً القول بانه (ما دام الفيل حيواناً ، فالفيل الصغير يكون حيواناً صغيراً) لان العبارتين — على الرغم من تشابههما في التركيب اللغوي — مختلفتان في التركيب المنطقي . فالقول بأن : (الفيل حيوان أسود) مؤلف من عبارتين حمليتين هما :

أ — (الفيل حيوان) .

ب — و (الفيل أسود) .

أما القول بأن : (الفيل حيوان صغير) فيتألف كذلك من عبارتين ، احداهما حملية لكن الاخرى لا تفهم إلا بمعنى نسبي ، وهما :

أ — (الفيل حيوان) .

ب — (الفيل صغير) .

ومن الملاحظ ان كلمة « صغير » هنا في العبارة رقم ب ، لا تعني ان الفيل الصغير ، هو صغير بالنسبة لعالم الحيوان ، انما هو صغير بالنسبة إلى متوسط حجم الفيلة . ولذا فالعبارة ب هي في حقيقتها تعني ان هذا (الفيل اصغر من متوسط حجم الفيلة) ، اذ ليس هو بالصغير اذا قيس إلى مملكة الحيوان بصفة عامة ، لاننا ننسب في هذا القول ، الفيل إلى افراد فئة معينة هي فئة الفيلة بحيث نشير إلى علاقته بها .

اما قولنا ان « الفيل اسود » ، فهي عبارة حملية تصف الفيل بصفة ما ، ولا تنسبه إلى غيره . وهكذا يمكننا ان نتبين موضع الخطأ مثل هـذه العبارة موضع التحاليل ، فنقول بأن القول : (س هو ص صغير) ، لا يساوي القول بأن : (س هو ص) وان (س هو صغير) . انما يساوي

القول بأن (س هو ص) وان (س هو أصغر من أغلب أفراد الفئة ص) .

٨ — وكما ان التحليل يمكن ان يزيل الغموض الذي قد يكتنف بعض العبارات نتيجة للتركيب اللغوي ، فهو كذلك يمكنه ان يزيل الغموض الذي قد يكتنفها نتيجة لاستخدام بعض الالفاظ الكلية دون ان نكـــون متأكدين من دلالتها الفعلية . فهناك قول غالباً ما يذكر للدلالة على التعميم وهو ان (كل أ هي ب) ، إلا أن هذا القول لن يكون صحيحاً إلا في حالة وجود ما صدقات يصدق عليها الرمز أ ، فاذا سألنا سائل « هل جميع اخوتك اكبر منك سناً ؟ » لن تكون اجابتنا صحيحة ، سواء بالايجاب او بالنفي في حالة عدم وجود اخوة لي .

ولنفرض كذلك انني انظر في حجرة لا استطيع ان أرى كل ما فيها ، ولكني أرى عدداً من الناس يجلس في الحجرة ، ولا أرى اي شخص يقف في الحدود التي يمكنني الرؤية فيها في هذه الحجرة . ولذا فانني لا أرى جميع من في الحجرة على وجه التحديد ، ولذا فلن يمكنني التأكيد بأن (كل من في الحجرة جالس) إذ من الضروري ان نتأكد من انه لا واحد ممن لا أراهم في الحجرة إلا وهو جالس . ولذا يكون تحليل القضية « كل أ هي ب » ، هو انها تعني ان (هناك افراداً للفئة أ ، وانه لا يوجد فرد من هؤلاء الافراد غير متصف بالصفة ب) . [1]

أنواع التحليل عند مور :

بما ان التحليل عند مور يرتبط بشكل او آخر بالتعريف كما ذكرنا من قبل ، فمن الطبيعي ، اننا لو اردنا ان نذكر انواع التحليل عنده ، ان يكون ذلك من خلال الاشارة إلى انواع التعريف التي تتعلق بها . وهكذا

---

(١) Wisdom, J., Moore's Technique.

في المرجع سالف الذكر ، صفحة ٢٣٧ .

يمكننا ان نتبين عند مور عدة انواع من التحليل (او التعريف هي :

١ ــ التحليل بوصفه تعريفاً حقيقياً او شيئياً real :

وهو هنا ليس تعريفاً للتصورات او المفاهيم ، ومن ثم فهو تعريف غير مفهومي او غير تصوري nonconceptual كما انه ليس تعريفاً لغوياً أو نحوياً nonlinguistical إنما هــو ينصرف إلى الكشف عــن المكونات التي تتكون منها المركبات غير اللفظية وغير المفهومية ، او التصورية ، كما هو الحال مثلاً في تحليل « الاحساس » . ففي تحليله مثلاً للاحساس باللون الازرق ، يكشف مور عن ثلاثة مكونات اساسية فيه هي : الازرق ، الوعي ، وعلاقة واحدة تقوم بين الوعي وبين الازرق . اي ان الاحساس في هذه الحالة ينحل إلى : موضوعه ، والوعي به ، والعلاقة التي تقوم بينهما .

ومن الواضح ان مثل هذا النوع من التحليل يفترض مقدماً ان يكون موضوع التحليل مركباً وليس بسيطاً . والتحليل في هذه الحالة ، هو نوع من التقسيم ، تقسيم موضوع التحليل إلى المكونات الاساسية التي يتكون منهــا .

والواقع ان جزءاً كبيراً من فلسفة مور ، وخاصة تحليلاته للخير وللمعطيات الحسية ، بل وربما ــ حتى ــ للخصائص او الصفات العلاقية (التي ذكرها في مقاله عن « العلاقات الخارجية والعلاقات الداخلية » عام ١٩١٩) لا تكون مفهومة إلا على أساس هذا التحليل للتصور بوصفه تعريفاً شيئياً .

٢ ــ التحليل بوصفه تعريفاً تصورياً او مفهومياً Conceptual :

أي بوصفه متعلقاً بمركبات مفهومية او تصورية ، كما هو الحال في تحليل مفهوم او تصور « الاخ » brother إلى تصورين همــا « شقيق »

« ذكر » male sibling (فان مفهوم « ان يكون الانسان أخاً » ، مماثل ومطابق لمفهوم « ان يكون الانسان شقيقاً ذكراً ») [1] .

ومن الواضح هنا أيضاً ، ان التحليل نوع من تقسيم المفهوم او التصور بوصفه مركباً – ورده إلى المكونات الاساسية التي يتكون منها . او بعبارة اخرى ، وضع تصورين بسيطين بدلاً من التصور الاصلي المركب .

٣ – التحليل بوصفه تعريفاً لفظياً او نحوياً linguistical :

ان التحليل عند مور ، يفترض مقدماً ، التفرقة بين الكلمات او الالفاظ وبين المفاهيم او التصورات ، وكذلك بين الجمل والعبارات اللغوية ، وبين القضايا . والتحليل عند مور مقصور على توضيح وتعريف التصورات والمفاهيم والقضايا ، دون الالفاظ او العبارات .

لكن هل يمكن ان يتم تحليل أية فكرة او قضية ، بدون استخدام ألفاظ اللغة ؟ يذهب مور إلى أن ذلك امر لا يتطرق اليه الشك [2] . إلا أن الهدف من التحليل عنده ليس هو الفاظ اللغة وعباراتها ، بقدر ما هو في نظره المعنى الذي نفهمه من هذه الالفاظ والعبارات . ولذا كان مور حريصاً على ان يؤكد ان كل ما يتناوله من اسئلة ومشكلات ليس متعلقاً اولياً باستعمال الالفاظ (لاننا عادة ما نترك المشكلات اللغوية لكتاب ومؤلفي القواميس وغيرهم من المهتمين بآداب اللغة ، وهذا ما لا تهتم به الفلسفة ... وكل ما أرمي اليه من تحليل اللغة هو ان اكشف عن طبيعة شيء معين أو فكرة معينة) [3] .

---

(١) Moore, G., Reply to My Critics (in the Philosophy of G.E. Moore) p. 662.

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) Moore, G., Principia Ethica, p. 2.

شروط التحليل عند مور :

على الرغم من ان مور يعترف بأنه غير قادر على صياغة الشروط الضرورية والكافية للتحليل الصحيح ، إلا أنه يؤكد ان هناك ثلاثة شروط اساسية ــ على الاقل ــ ينبغي توافرها في التحليل الصحيح ، يشرحها مور بقوله : (اذا كان عليك ان تذكر تحليلاً لتصور concept معين ، الذي هو « موضوع التحليل » analysandum وجب ان تذكر ، « كعبارة للتحليل » analysans تصوراً بحيث ،

أ ــ لا يستطيع أحد ان يعرف ان « موضوع التحليل » يستخدم بالنسبة لموضوع ما ، بدون ان يعرف ان « عبارة التحليل » تستخدم للموضوع ذاتــه .

ب ــ وبحيث لا يستطيع احد أن يتحقق من أن « موضوع التعريف » يستخدم أو ينطبق على موضوع معين ، بدون أن يتبين او يتحقق من ان « عبارة التحليل » تستخدم او تنطبق على الموضوع نفسه كذلك .

جـ ــ وبحيث ينبغي أن يكون أي تعبير ، يعبر عن « موضوع التحليل » مرادفاً في معناه للتعبير الخاص بعبارة التحليل) [1] .

بل ان العبارة الواحدة يمكننا ــ عند مور ــ أن نجد لها أكثر من تحليل باكثر من صيغة لفظية ، كلها توضح الفكرة نفسها الموجودة في موضوع التحليل ، وتساويها ، وإن لم يكن هناك ترادف بين الفاظ كل منها ويمكن توضيح ذلك بالمقال الذي ذكرناه لمور ، وهو تحليل مفهوم « الأخ » وهو المثال الذي يفضله مور ، والذي يقول فيه : (لنفرض مثلاً انني قلت :

ــ إن فكرة « أن يكون الإنسان أخاً » ، مماثلة لفكرة « أن يكون الإنسان

---

(١) Moore, G., Reply to My Critics (in the Philosophy of G. E. Moore), p. 663.

شقيقاً ذكراً » ، فانني بهذا القول اكون قد قدمت تحليلاً لفكرة كون الإنسان أخاً . وبقدر ما يكون هذا القول صادقاً ، يكون تحليلي للفكرة موضوع التحليل صحيحاً كذلك .

إلا انني استطيع أن اذكر تحليلاً آخر للفكرة نفسها بقولي :

ــ إن دالة القضية (س أخ) ، مماثلة لدالة القضية (س شقيق ذكر) كما يمكنني أن اذكر تحليلاً ثالث للفكرة ذاتها بقولي :

ــ « إن القول بأن شخصاً ما هو أخ » ، هو الشيء نفسه حين نقول « إن ذلك الشخص شقيق ذكر »)[1] .

وهكذا ، فطريقة التحليل في هذه الحالة تتلخص في وضع عبارة تشرح وتفسر معنى موضوع التحليل ، بشروط ، هي :

ــ أن تكون عبارة التحليل مكافئة لعبارة موضوع التحايل في المعنى .

ــ وأن تزيد عنها وضوحاً .

ــ وبحيث تختلف عنها في التعبير اللفظي .

ويلخص مور ذلك كله فيما يلي :

١ ــ يجب أن يكون كل من موضوع التحليل (المحلَّل) ، وعبارة التحليل (المحلِّل) مفهومات وأفكاراً ، وانه كلما كان التحليل صحيحاً ، كان مفهوم كل من المحلَّل والمحلِل واحداً .

٢ ــ يجب أن يكون التعبير اللفظي الوارد في موضوع التحليل ، مختلف عن التعبير المستخدم في عبارة التحليل .

٣ ــ ألا يكون التعبير الوارد في موضوع التحليل ، مختلفاً فقط عن ذلك

---

(١) المرجع السابق صفحة ٦٦٤ .

المستعمل في عبارة التحليل ، ولكن يجب أن يكون الإختلاف في شيء معين كذلك ، وهو أن توضح عبارة التحليل أفكاراً او مفاهيماً لم ترد واضحة من قبل في العبارة موضوع التحليل [1] .

هذا وسوف نذكر فيما يلي نموذجاً لطريقة التحليل عند مور كما اراد أن يطبقها في كتابه « مبادىء الأخلاق » : —

التحليل في مجال الاخلاق عند مور

تمثّل فكرة التحليل دوراً هاماً في فلسفة مور كما ذكرنا من قبل ، حتى ليمكن القول بأن أية دراسة لفلسفته تصبح دراسة ناقصة لو استبعدنا منها معنى التحليل عنده ، لأن مور يستخدم طريقة التحليل من أجل الإجابة عن المشكلات والأسئلة الفلسفية ، أو بعبارة أخرى ، بغرض توضيح الأفكار الفلسفية .

هذا وينبغي علينا أن نفرق في هذا الصدد بين أمرين : بين التحليلات الفلسفية للافكار ، وبين الإفادة من فكرة التحليل في الفلسفة لمجرد توضيح الأفكار . فحين يذهب مور مثلاً إلى أن فعلاً ما يعتبر صواباً — اذا كان هذا الفعل من شأنه أن يؤدي إلى نتائج خيرة تفوق النتائج الشريرة ، أكثر من أي فعل آخر يتم في ظروف الفعل الأول — فانه إنما يوحي بالتحليل فقط من حيث صواب السلوك وخيريته . إلا انه حينما يذهب إلى أن فكرة الخير ، فكرة غير قابلة للتحليل ، أو أن الأحكام الخاصة بالإدراك الحسي ، هي مما يمكن تحليله فانه في هذه الحالة يكون قد استخدم فكرة التحليل نفسها . [2]

---

(١) المرجع السابق صفحة ٦٦٦ .

(٢) Langford, C. H., Moore's Motion of Analysis (in : The Philosophy of G.E. Moore), p. 321.

ولقد حاول مور أن يطبق منهجه التحليلي في مجال الفلسفة بعامة ، وفي مجال الأخلاق بخاصة ، وتتلخص محاولته في المجال الأخير ، في كتابيه « علم الأخلاق » و « مبادىء الأخلاق » . وتعتبر هذه المحاولة عند مور – وخاصة في كتابه « مبادىء الأخلاق » – بمثابة أول تطبيق عملي للمنهج التحليلي على مشكلات الأخلاق في الفلسفة المعاصرة . ولقد عبر مور عن ذلك المعنى في مقدمة كتابه المذكور بقوله : (انه يبدو لي – في علم الأخلاق ، كما في بقية الدراسات الفلسفية الاخرى – ان الصعوبات والاختلافات التي يمتلىء بها تاريخها ، إنما ترجع أساساً إلى سبب بسيط جداً هو : اننا نحاول الإجابة عن اسئلة لم نتبين على وجه الدقة معناها ، أو بدون أن نتبين أي سؤال هو الذي نريد الإجابة عنه . وأنا لا أعرف المدى الذي قد يصل اليه الفلاسفة باستبعادهم مصدر هذا الخطأ اذا ما حاولوا أن يكشفوا عن السؤال الذي يسألونه ، قبل أن يشرعوا في الإجابة عنه . إذ ان القيام بالتحليل والتمييز عمل بالغ الصعوبة، ونحن غالباً ما نفشل في القيام بذلك ، على الرغم من اننا نبدأ في المحاولة بشكل محدد . إلا انني أميل إلى الظن بأن المحاولة الجادة القائمة على العزم والتصميم قد تكفي لتحقيق النجاح ، وبأن كثيراً من أصعب المشكلات وأشدها إثارة للخلاف والفرقة في الفلسفة، سوف تزول لو اننا قمنا فعلاً بمثل هذه المحاولات الجادة .

ويبدو ان الفلاسفة بصفة عامة ، لا يقومون – في أغلب الأحوال – بمثل هذه المحاولة الجادة ، بل هم يحاولون دائماً أن يبرهنوا على ان الإجابة « بنعم أو لا » هي الإجابة الصحيحة عن الاسئلة التي لا تكون أي منها « نعم أو لا» هي الإجابة الصحيحة عنها، وذلك لأنهم لا يضعون امام اذهانهم سؤالاً واحداً بعينه ، بل أسئلة عدة ، تكون الإجابة عن بعضها بالنفي « لا » وعن بعضها بالايجاب « نعم » [١] .

---

(١) Moore, G.E., Principia Ethica, Preface, p. VII.

وهكذا يرى مور اننا لو عرفنا ما الذي نسأل عنه بالتحديد ، وميزنا بينه وبين غيره من الاسئلة لاستطعنا أن نوضح إجابتنا عنه ، اذا كان مما يمكن الإجابة عنه أصلاً . ولاننا لانحدد ما نسأل عنه في الفلسفة وفي الأخلاق أحياناً ، فاننا ـ في نظره ـ غالباً ما نجيب إجابات متعددة ، الأمر الذي ينشأ عنه صعوبات كثيرة ومشكلات متعددة . ولذا فقد أخذ مور على عاتقه أن يقوم بتحليل أهم المشكلات المتعلقة بفلسفة الأخلاق ، لكي يبين ان أكثرها لم ينشأ إلا عن الغموض او عدم الوضوح الكافي في وضع الاسئلة التي نحاول الإجابة عنها .

وتطبيقاً لذلك فقد وضع مور أمامنا سؤالاً أساسياً للبحث في الأخلاق ، وهو ما الخير ؟ وكانت محاولته الوصول إلى إجابة واضحة عن هذا السؤال ، هي ـ المتمثلة في وضع كتابه « مبادىء الأخلاق » الذي تناول فيه بالمناقشة والتحليل عدة أفكار ومفاهيم ، بغرض الإنتهاء منها إلى الإجابة عن السؤال الأساسي . وفيما يلي تفصيل لأهم هذه الأفكار والمفاهيم التي تناولها بالتحليل :

اولا : الخير بوصفه صفة غير معرفة :

يبدأ مور كتابه « مبادىء الأخلاق » بمحاولة تحديد أو تعريف موضوع علم الأخلاق ، فيقول انه لكي يتم وضع تعريف صحيح للأخلاق ، علينا أن نكشف أولاً عما هو مشترك بين جميع الأحكام الأخلاقية التي لا نشك في صحتها . وهذا لا يعني أن الأخلاق ـ عنده ـ تجعل من السلوك الإنساني موضوع بحثها الأساسي ، بل يعني انها تهتم أساساً بصفة معينة هي « الخير » وعكسها وهي « الشر » ، وهما في نظره صفتان يمكن أن يوصف بهما السلوك ، كما توصف بهما أشياء أخرى .

أي ان موضوع الأحكام الخلقية عنده ليست هي « الأشياء المفردة » ، لأن الأحكام الخلقية لديه هي تلك التي تتضمن الأحكام الكلية التي تثبت وجود

علاقة بين صفة « الخيرية » goodness ، وبين موضوع جزئي ما ، او التي تنسب صفة الخيرية إلى موضوع بعينه .

ولذا فنحن اذا وضعنا المبحث الأخلاقي في صيغة سؤال ، لكان هو السؤال الآتي : « ما هي صفة الخيرية ؟ » او « ما هو الخير » . ولكانت الإجابة عن هذا السؤال هي : « إن تلك الصفة مما لا يمكن تعريفها » indefinable . وذلك لان صفة الخير صفة بسيطة عند مور ، ولان ما هو بسيط لا يمكن تحليله يكون هو كذلك مما لا يمكن تعريفه .

ومن ثم يرى مور ان ما لا يمكن تعريفه ، ليس « ما هو خير » ، سواء كان شيئاً أو كلاً مركباً من أجزاء ، ويتصف دائماً بصفة الخيرية ، بل هو صفة « الخيرية » نفسها . إلا أن بعض الفلاسفة كانوا — على حد تعبيره — غالباً ما يوحدون بين صفة « الخيرية من حيث هي أحد موضوعات الفكر ، وبين غيرها من الموضوعات الاخرى ، الأمر الذي أدى إلى الوقوع في مغالطة يسميها مور « بالمغالطة الطبيعية » naturalistic fallacy وهي تلك المغالطة التي تحيل ما نستخدمه في علم الأخلاق — على انه مبدأ أساسي — إما إلى عبارة تحصيل حاصل (كأن أقول إجابة عن السؤال « ما هو الخير » ؟ بأن « الخير هو الخير ») [1] أو إلى عبارة تتكلم عن معنى لفظ من الألفاظ .

ويعبر مور عن هذه المغالطة ، التي يرى ان الكشف عن طبيعتها أمر سهل ميسور — كما تتمثل في فلسفة بنتام الأخلاقية بقوله : (يبدو أن بنتام — كما يذكر سد جويك — يستخدم كلمة « صواب » (أو حق) right لكي يعني بها « ما يحقق السعادة العامة » . وهذا القول في ذاته لا يتضمن بالضرورة المغالطة الطبيعية ، لأن كلمة « صواب » عادة ما تنسب إلى الأفعال التي تؤدي إلى تحقيق ما هو خير . وهي أفعال ينظر إليها من حيث هي وسائل تهدف إلى

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ٦ ، صفحة ٦ .

تحقيق المثل الأعلى، وليست غايات في حد ذاتها . وهكذا تشير كلمة «صواب» إلى ما هو خير من حيث هو وسيلة لتحقيق غاية ما) [1] . لكن المغالطة تتضح في فلسفة بنتام ــ فيما يذهب مور ــ حين يرى أن المبدأ الأساسي القائل بأن تحقيق أكبر قدر من السعادة لكل من نهتم بأمرهم ، هو دائما الغاية الصحيحة right والحقيقة proper للأفعال الإنسانية . وعلى ذلك فهو يستخدم كلمة «صحيح» (أو ما هو صواب) للدلالة على الغاية ــ وهي السعادة ــ من حيث هي كذلك ، وليس فقط للدلالة على الوسيلة ــ أي الأفعال ــ التي تفضي إلى تلك الغاية . وفي هذا الصدد يقول مور : (انه لو كان الأمر على ذلك النحو ، لأصبح من المتعذر تعريف « الصواب » بأنه « ما يؤدي إلى تحقيق السعادة العامة » بدون أن يكون ذلك متضمناً للمغالطة المذكورة . إذ من الواضح الآن ، أن تعريف الصواب ــ من حيث هو ما يؤدي إلى السعادة العامة ــ يمكن أن يستخدمه بنتام في تأييد المبدأ الأساسي القائل بأن السعادة العامة هي الغاية الصحيحة . « أو الصائبة » بدلاً من أن يكون تعريف الصواب نفسه مستمداً من ذلك المبدأ .

فاذا كان الصواب من حيث التعريف ــ يعني تحقيق السعادة العامة ، لكان من الواضح أن تكون السعادة العامة هي الغاية الصحيحة . وليس من الضروري الآن ، أن نبرهن أولاً على ان السعادة العامة هي الغاية الصحيحة . قبل أن نعرف الصواب بانه ما يحقق السعادة العامة (وهذه طريقة سليمة تماماً) إلا ان العكس ــ وهو أن تعريف الصواب بأنه « ما يؤدي إلى السعادة العامة » هو تعريف يبرهن على ان السعادة العامة هي الغاية الصحيحة ــ إنما يمثل طريقة غير سليمة في البرهنة إذ لا تكون في هذه الحالة ، العبارة التالية : « السعادة العامة هي الغاية الصحيحة للفعل الإنساني » ، مبدأ أخلاقياً على الإطلاق بل تكون إما مجرد عبارة تتكلم عن معنى عدة الفاظ ، أو أن تكون مجرد قضية

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ١٤ ، صفحة ١٨ .

تتحدث عن طبيعة السعادة العامة وليس عن صوابها rightness أو خيريتها)[1] .

ــ وبعد أن يوضح مور هذه المغالطة على النحو السالف الذكر ، يعود إلى مناقشة معنى الخيرية فيقول انه طالما أن الأخلاق تهتم أساساً بصفة الخير من حيث تحققها في هذا الشيء أو ذلك السلوك ، فمن الممكن بحث هذه العلاقة القائمة بين تلك الصفة وبين الأشياء الموصوفة بها ، أي العلاقة التي تربط بين صفة الخير وبين الأشياء أو الأنماط السلوكية الخيرة . ويصنف مور هذه العلاقات إلى نوعين هما :

أ ــ علاقة يمكن تسميتها بالعلاقة المباشرة ، تفيد كون الشيء خيراً في ذاته ،

ب ــ وعلاقة يمكن تسميتها بالعلاقة غير المباشرة ، وتفيد ارتباط شيء ما برابطة سببية مع شيء آخر يكون خيراً في ذاته . ويكون الشيء في هذه الحالة الأخيرة عند مور خيراً « بوصفه وسيلة »[2] .

ــ ويهتم مور أساساً بما هو خير في ذاته ، من حيث هو يتضمن قيمة باطنة فيه . ويوضح ذلك بقوله اننا يجب أن نفرق بين ما هو خير في ذاته ، وبين ما هو خير من حيث هو وسيلة لتحقيق نتائج معينة ، وذلك (على أساس ان الفرق بين الحكم الذي يثبت ان شيئاً خير في ذاته وبين الحكم الذي يثبت أن شيئاً خير من حيث هو وسيلة لتحقيق نتائج معينة ، هو ان الحكم الأول ــ حينما يصدق بالنسبة لمثل واحد أو بالنسبة لحالة واحدة من حالات الشيء موضوع الحكم ــ يكون صادقاً بالضرورة بالنسبة لجميع الحالات ــ في حين ان الشيء الذي تكون له نتائج خيرة في ظروف معينة ، قد تترتب عليه نتائج

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ١٤ ، صفحة ١٩ .
(٢) المرجع السابق ، الفقرة ٢٣ ، صفحة ٣٦ .

سيئة في ظروف اخرى . وعلى ذلك فلا ريب الآن في صدق القول بأن جميع الأحكام المتعلقة بالقيمة الباطنية ، هي أحكام كلية بهذا المعنى)[1] .

ــ وبما ان الأحكام التي نقولها تتعلق بأشياء هي موضوعات تلك الأحكام ، فإننا نجد أن مور يتناول هذه الموضوعات بالتحليل قائلاً (ان هناك عدداً كبيراً من الأشياء المختلفة التي يكون لبعضها قيمة باطنية « خيرة » ، وهناك موضوعات اخرى كثيرة شريرة كما ان هناك أشياء اخرى كثيرة تبدو كما لو كانت متعادلة القيمة . إلا ان الشيء الذي ينتمي إلى أية فئة من هذه الفئات الثلاث ، قد يوجد من حيث هو جزء من كل ، يتضمن في بقية اجزائه اشياء اخرى تتعلق بالفئة نفسها وبالفئتين الاخرتين . والمفارقة التي اريد أن الفت الانتباه اليها ، هي ان قيمة مثل هذا الكل ، لا تحتفظ بنسبة ثابتة موحدة بالنسبة لمجموع قيم اجزائه « أي اجزاء ذلك الكل » . فقد يرتبط شيء خير ما بمثل هذه العلاقة مع شيء خير آخر ، بحيث تكون قيمة الكل المكون من الاثنين أكبر بكثير من مجموع قيمتي الشيئين الخيرين)[2] .

ويستخدم مور عبارة «الكل العضوي » organic whole للتعبير عن مثل هذا الكل المكون من الأشياء الخيرة . وينتهي من هذا القول إلى اننا حينما نتكلم عن إتصاف الأشياء بصفة الخيرية أو تحقق هذه الصفة فيها ، علينا أن ندخل في اعتبارنا أن الكل قد يتصف بتلك الصفة بدرجة تختلف عن تلك الدرجة التي نتوصل اليها من مجموع درجات تحقق تلك الصفة في أجزاء ذلك الكل[3] .

ثانياً : الاخلاق الطبيعية :

يهتم مور (في الباب الثاني من كتابه « مبادىء الأخلاق ») بمناقشة

(١) المرجع السابق ، الفقرة ١٨ ، صفحة ٢٧ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣) المرجع السابق ، الفقرة ٢٣ ، صفحة ٣٦ .

الإجابات المختلفة عن السؤال الأساسي الذي طرحه من قبل ، وهو : « ما الخير في ذاته ؟ » فيلخص الاسس التي تقوم عليها هذه الإجابات المقترحة ، على النحو التالي :

١ ــ إن هذه الإجابات يعتقد أصحابها بوجود نوع واحد من الأشياء يكون وحده خيراً في ذاته .

٢ ــ وإن هذه الإجابات تنتهي إلى ذلك لأن أصحابها يفترضون وجود هذا الشيء الواحد ، لتحديد معنى الخير أو لتعريفه .

كما يقسم مور أهم النظريات التي تأتي تلك الإجابات تعبيراً عنها إلى مجموعتين :

١ ــ مجموعة ميتافيزيقية .

٢ ــ ومجموعة طبيعية (أي مجموعة يقول أصحابها بالمذهب الطبيعي) .

وتنقسم المجموعة الأخيرة بدورها ــ عند مور ــ إلى مجموعتين فرعيتين من النظريات هما :

أ ــ نظريات يعتقد أصحابها بوجود كائن أو موجود طبيعي ، يكون وحده هو الخير ، ولا يكون هو اللذة .

ب ــ ونظريات مذهب اللذة .

ويركز مور على تحليل رأي دعاة المذهب الطبيعي Naturalism محاولاً تعريف وتحديد ما نعنيه بكلمة « المذهب الطبيعي » فيقول (ان هناك نظريات أخلاقية يذهب أصحابها إلى أنه لا وجود لقيمة باطنية إلا في حالة إتصاف شيء بصفة طبيعية لا تكون هي اللذة . وهي نظريات تصرح بذلك على فرض ان الخير يعني الاتصاف بصفة طبيعية.ومثل هذه النظريات أسميها بالنظريات الطبيعية . وهكذا فانني اطلق اسم « المذهب الطبيعي » على طريقة للبحث في

الأخلاق، تقوم على استبدال صفة الخير بصفة يتصف بها شيء طبيعي ، أو مجموعة من الأشياء الطبيعية[1] . أو بعبارة اخرى(فانني أسمي تلك النظريات ، بالنظريات الطبيعية ، لأنها جميعاً تتكلم عن صفات بسيطة أو مركبة، تتصف بها أشياء أو موضوعات طبيعية بسيطة أو مركبة أيضاً) [2]

– إلا ان مور لا يبدأ في مناقشة هذه النظريات ، قبل أن يطمئن أولاً إلى تحديد معاني الالفاظ التي سيستخدمها في هذه المناقشة ، مثل طبيعي ، « موضوعات طبيعية » ، وغير ذلك ، فيقول : (إن ما أعنيه « بالطبيعة » nature هو كل ما يكون موضوع بحث العلوم الطبيعية وكذا علم النفس . ويمكن القول بأن معنى الطبيعة – بناء على ذلك – يشمل كل ما هو موجود ، وكل ما سيوجد في الزمان . ومن ثم فاننا نقول ان شيئاً من الأشياء هو شيء طبيعي ، إذا كان موجوداً أو هو موجود حالياً ، أو هو مما يمكن انه يوجد مستقبلاً في الزمان) [3] .

إلا ان الصعوبة تنشأ – عند مور – حينما نتساءل عن الصفات التي تتصف بها الأشياء وهو في هذا الصدد يقول : (أي هذه الصفات التي تتصف بها الأشياء الطبيعية، هي صفات طبيعية، وأيها صفات غير طبيعية ؟ انني لا أنكر ان الخير صفة تتصف بها أشياء طبيعية معينة ، ومع ذلك فانني أقـــول ان « الخير » ذاته ليس صفة طبيعية . إذ ان إتصاف صفة ما بكونها طبيعية ، إنما يتعلق بوجودها في الزمان . فهل يمكننا أن نتصور الخير على انه موجود بذاته في الزمان ، وليس فقط مجرد صفة لشيء أو لموجود طبيعي ؟ بالنسبة لي ، لا أستطيع أن أتخيل ذلك) [4] .

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ٢٦ ، صفحة ٣٩ .
(٢) المرجع السابق ، الفقرة ٢٦ ، صفحة ٤٠ .
(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٤) المرجع السابق ، صفحة ٤٢ .

— ويناقش مور ذلك المذهب الطبيعي بطريقته التحليلية ، فيحلل الصياغة اللغوية لذلك المذهب ويرى : ان القول الشائع بأن الأشياء تكون خيرة لأنها طبيعية ، قد يتضمن :

أ — إما القضية الكاذبة القائلة بأن ما هو « سوي » normal هو خير من حيث كذلك .

ب — وإما القضية الكاذبة القائلة بأن ما هو « ضروري » necessary هو خير من حيث هو كذلك .

ولتوضيح ذلك ، يقول مور : (هذه النظريات الأخلاقية الطبيعية ، هي إذن تلك التي تصرح بأن الخير الوحيد ، إنما يقوم على وجود نوع من الصفة في الأشياء « أي على اتصاف الأشياء بصفة معينة » ، التي توجد في الزمن . وهي نظريات يذهب أصحابها إلى ذلك الرأي لأنهم يفترضون ان الخير ذاته لا يمكن تعريفه بالإشارة إلى مثل هذه الصفة) . [1]

— ثم يناقش مور الأساس الذي تقوم عليه هذه النظريات بقوله ان (هناك المبدأ الأخلاقي الشهير الذي يوحي بأن « يعيش الإنسان على وفاق مع الطبيعة » وهو مبدأ أخلاقي رواقي . لكن بما ان ذلك المبدأ يغلب عليه الطابع الميتافيزيقي فانني لن اتناوله الآن بالتفصيل . كما اننا نجد مثل هذه العبارة واردة عند جان جاك روسو . إلا ان ذلك المبدأ لو كان صحيحاً ، أي اذا كان كل ما هو طبيعي ، هو كذلك خير ، لترتب على ذلك زوال الأخلاق بمعناها المألوف : لأننا نعرف ان هناك من الأشياء ما هو خير أو شرير أخلاقياً) [2] . ومعنى ذلك ان تكون جميع الأشياء الطبيعية أشياء خيرة ، ولا يكون هناك مجال لوجود أشياء شريرة أو غير خيرة .

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ٢٧ صفحة ٤١ .
(٢) المرجع السابق ، الفقرة ٢٧ صفحة ٤٢ .

— ولذا يناقش مور معنى الخيرية في الطبيعة ، من حيث ارتباط معنى الخيرية بمعنى ما هو سوى فيقول : قد تعتبر الصحة الوفيرة على سبيل المثال خيراً من حيث ان الصحة هي الحالة السوية للموجودات الطبيعية الحية ، على الرغم من اعتبار المرض كذلك نتاجاً طبيعياً . لكن السؤال الحقيقي في هذا الصدد هو : هل كل ما هو سوى يكون خيراً بالضرورة ؟ وهل يتضح لنا حقيقة ان الصحة مثلاً (بوصفها هي الحالة السوية للكائن الحي) شيئاً خيراً ؟ في هذا الصدد يقول مور : (انني أعتقد في المقام الأول ، بأنه ليس كل ما هو خير هو سوى . بل على العكس ، فما هو شاذ عن المألوف قد يكون أفضل مما هو سوى . فمما لا شك فيه ان الامتياز والتفوق حالات غير سوية ، شأنها شأن الفساد والفجور . لكن يمكن القول مع ذلك ، بأن ما هو سوى ، هو خير) . [1]

— ويستمر مور في تحليل معنى كلمة « طبيعي » فيناقش معنى الخيرية في الطبيعة من حيث ارتباط معناها بما هو « ضروري » على أساس ان هناك وجدانات ومشاعر وافعال طبيعية ، قد زودت بها طبيعة الإنسان بحيث تجعله قادراً على المحافظة على حياته أو استمراره في الحياة والتكيف معها . وان مثل هذه الأفعال والوجدانات ضرورية للإنسان بهذا المعنى ، وهي في الوقت نفسه خيرة .

إلا ان مور يرى ان وجود مثل هذا الحد الأدنى من الأفعال لا يبرر تقييمها أولا يكون سبباً للثناء عليها أو وصفها بأنها خيرة . وهو في هذا الصدد يتساءل : لماذا يجب علينا ان نفترض ان ما هو ضروري للحياة هو أفضل في ذاته مما هو ضروري لدراسة الميتافيزيقا مثلاً ؟ منتهياً من ذلك إلى ان (القول بان شيئاً ما يكون خيراً لأنه « طبيعي » أو شراً لأنه « غير طبيعي » بهذا المعنى

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٤٣ .

السابق ، هو قول فاسد أو حجة غير صحيحة)[1] .

— كما يناقش مور نظرية التطور عند هربرت سبنسر وتشارلز داروين ، من حيث هي مرتبطة بالمذهب الطبيعي ، أو بوصفها مثلاً للمذهب الطبيعي وقد أقيم على أساس من التطور فيرى ان مذهب التطور يعتمد على ما أسماه « داروين » بالإنتخاب الطبيعي « natural selection » أو ما أسماه « بالبقاء للأصلح » . ولذا فقد أطلق داروين على العملية الطبيعية التي يتحقق وفقها ذلك الإنتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح اسم عملية التطور . وتطبيق ذلك على مجال الأخلاق يتمثل في القول « بالأخلاق التطورية » التي تقوم على تصور ان ما هو احسن ، إنما يعني « ما هو أكثر تطوراً » وهي النظرية التي توحي بها فلسفة الأخلاق عند سبنسر في كتابه « معطيات الأخلاق » Data of Ethics . ويرى مور ان ما يذهب اليه سبنسر بشأن الربط بين التطور وبين الأخلاق ، أو بين اللذة وبين التطور قول غامض ، الأمر الذي جعل مور يعتبر مذهب سبنسر الطبيعي على انه مذهب اللذة الطبيعية Naturalistic Hedonism [2] . ولذا فان مناقشة مذهب سبنسر بهذا المعنى تدخل في نطاق مناقشة مذهب اللذة بمعناه العام ، وهو المذهب الثاني من المذاهب غير الميتافيزيقية التي يناقشها مور .

ثالثاً : الاخلاق عند فلاسفة مذهب اللذة :

يبدأ مور بتحليل هذا المذهب الأخلاقي بتعريفه ، على انه ذلك المبدأ الذي يرى أصحابه ان اللذة هي الشيء الوحيد الذي يكون خيراً بذاته أو « الخير الوحيد » ، وهو المبدأ الذي قال به اللذيون من قبل مثل ارستبوس مؤسس المدرسة القورينائية ، وأبيقور ، والمدرسة الأبيقورية ،

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ٢٩ ، صفحة ٤٥ .
(٢) المرجع السابق ، الفقرة ٣٢ ، صفحة ٥٠ .

وفلاسفة مذهب المنفعة مثل جيرمي بنتام وجون ستيوارت ميل ، وكذا هربرت سبنسر وهنري سد جويك وغيرهم . وقد جعل مور مناقشته لهذا المبدأ تدور أساساً حول تحليله إياه بغرض إظهار المغالطة الطبيعية التي يقوم عليها ، مستشهداً على ذلك بما ذهب اليه جون ستيوارت ميل . كما انه يناقش كذلك رأي سد جويك الذي – وإن لم يكن قد ارتكب المغالطة الطبيعية ، على النحو الذي فعله ميل – إلا انه ارتكب عدة أخطاء واردة في حججه وبراهينه دفاعاً عن اللذة .

ويناقش مور موقف ميل على أساس ان ميل يذهب إلى :

أ – ان السعادة هي الشيء الوحيد الذي يكون « موضع رغبة » **desirable** من حيث هو غاية .

ب – وان الأسئلة التي نسألها عن الغايات القصوى لا يمكن ان تخضع للبرهان المباشر . ويرى مور ان برهان ميل على القضية الأولى جاء قائماً على أساس من الخلط بين « ما هو موضع رغبة » **desirable** وبين « ما هو مرغوب فيه » **desired** . كما ان برهانه على صحة القضية الثانية كان بمثابة المحاولة لإظهار انه لا شيء « مرغوب فيه » إلا اللذة وحدها . ومن ثم يمكن تلخيص الخطوات الاولى من فلسفة ميل الأخلاقية على النحو التالي :

١ – ان السعادة هي وحدها ما تكون « موضع رغبتنا » بوصفها غاية أخيرة .

٢ – وان اللذة هي وحدها ما نرغب فيه .

أو هي كما يلخصها مور على نحو آخر في القضيتين التاليتين : (لأن نفكر في موضوع ما على انه « موضع رغبتنا » ما لم يكن ذلك من أجل النتائج المترتبة عليه ، ولأن نفكر فيه على انه شيء يحقق لذة ما هو في الواقع شيء واحد ، ولان نرغب في شيء ، بعيداً عن فكرتنا عنه بوصفه شيئاً يحقق لذة ما ، أمر

مستحيل استحالة طبيعية واستحالة ميتافيزيقية أيضاً) . [١]

وهذا معناه – عند مور – ان ميل يخلط بين ما هو « موضع رغبة » وبين ما هو « مرغوب فيه » . فهو بعد أن ربط بين اللذة وبين ما هو مرغوب فيه ، عاد فربط بين ما هو موضع رغبة وبين ما يحقق لذة . الأمر الذي جعل مور ينتهي إلى (ان كلا القولين السابقين ، يقوم على مغالطة : فالقول الأول يبدو انه قائم على المغالطة الطبيعية كما ان القول الثاني يعتمد على هذه المغالطة من ناحية ، وعلى مغالطة خلط الغايات بالوسائل من ناحية اخرى . وعلى مغالطة الخلط بين الفكر السار pleasant thought وبين التفكير فيما هو سار أو في لذة ، thought of pleasure وهذا ما تفصح عنه لغته هو) [٢] .

– ويوضح مور ذلك فيقول : (يتلخص رفضنا لحجج ميل وبراهينه ، على النحو التالي : انه يستخدم الحد التالي : « ما هو موضع رغبة » desirable بوصفه مرادفاً للحد : « ما هو خير » the good ، لكي يعني به ما يمكن أن يكون « مرغوباً فيه » desired ويستخدم الحد التالي : « ما هو مرغوب فيه » لكي يعني به ما هو مرغوب فيه **بالفعل** ، ولذا فهو يقول اننا لو وجدنا شيئاً يكون وحده دائماً مرغوباً فيه ، كان ذلك الشيء بالضرورة هو الشيء الوحيد الذي يكون موضع رغبتنا ، أي الشيء الوحيد الذي يكون خيراً من حيث هو غاية .

في مثل هذا البرهان نجد أن المغالطة الطبيعية واضحة ، وهي – كما ذكرنا – من قبل تعتمد على القول بأن الخير إنما يعني فكرة بسيطة كانت أو مركبة – يمكن تعريفها أو تحديدها بواسطة عدة صفات طبيعية . والخير عند ميل يعني بكل بساطة ما هو مرغوب فيه « بالفعل » ، وان ما هو مرغوب

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ٤٤ ، صفحة ٧٢ .
(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

فيه هو – عنده – شيء يمكن تعريفه وتحديده بواسطة الفاظ طبيعية natural terms [1] . ويخبرنا ميل باننا ينبغي علينا أن نرغب في شيء ما « قضية أخلاقية مثلاً » ، لأننا نرغب فيه بالفعل ، إلا انه لو كان قوله – بأن العبارة : « ينبغي على أن أرغب » ، لاتعني شيئاً أكثر مما تعنيه العبارة : « إنني أرغب فعلاً » – قولاً صحيحاً ، كان معنى ذلك القول بأننا « نرغب فعلاً في كذا وكذا لأننا نرغب فيه فعلاً » ، وهذه ليست بالقضية الأخلاقية على الاطلاق ، بل هي مجرد تحصيل حاصل .

والواقع ان الهدف الأساسي عند ميل ، هو محاولة مساعدتنا في الكشف عما ينبغي أن نفعله ، إلا انه بمحاولته تحديد وتعريف كلمة « ينبغي » ought قد خرج خروجاً كاملاً عن كل ما يؤدي إلى تحقيق ذلك الغرض ، إذ نجده قد انصرف إلى إخبارنا عما نفعله بالفعل . وبذلك تكون أول حجة يذهب اليها ميل ، هي : ان الخير – لأنه يعني ما هو مرغوب فيه – فان ما هو مرغوب فيه يكون خيراً . لكنه بهذا المعنى يكون قد توصل إلى نتيجة أخلاقية ، بانكاره امكان التوصل إلى أية نتيجة أخلاقية ، وهو بذلك يكون ما زال في حاجة إلى برهان آخر يجعل – على أساسه – من النتيجة التي توصل اليها ، قاعدة لمذهبه في اللذة . إذ عليه أن يبرهن اننا نرغب دائماً في اللذة أو في التحرر من الألم ، وبأننا لا نرغب في أي شيء آخر عدا ذلك . وهذا المبدأ الثاني هو الذي يسميه سد جويك بمذهب « اللذة النفسية » (Psychological Hedonism) [2] .

– ويناقش مور فكرة اللذة النفسية عند سد جويك بقوله ان سد جويك قد فشل في التفرقة بين « اللذة » وبين « الشعور باللذة » وفي أن يتبين بطلان القول بأن « اللذة هي الخير الوحيد » . كما يناقش المذاهب المتعلقة بالقول باللذة ، فيقول : (ليس مذهبا الأنانية والمنفعة ، من حيث هما نموذجان

---

(١) أي الفاظ تعبر عن صفات طبيعية .
(٢) المرجع السابق ، الفقرة ٤٤ ، صفحة ٧٣ .

أساسيان لمذهب اللذة ، ليسا فقط بالمذهبين المختلفين أحدهما عن الآخر ، بل انهما كذلك يتناقضان ، طالما ان الأول يثبت القول التالي : « ان لذتي الكبرى هي الخير الوحيد » وان الثاني يثبت القول التالي : « ان أكبر اللذات على الإطلاق هو الخير الوحيد » .

ويبدو ان عدم انتشار مذهب الأنانية ، إنما يعود – من جهة – إلى فشله في ملاحظة ذلك التناقض – وتعتبر فلسفة سد جويك الأخلاقية خير مثال على ذلك – كما يعود من جهة أخرى إلى الخلط بين مذهب الأنانية من حيث هو مبدأ يتعلق بالغاية ، وبينه من حيث هو مبدأ يتعلق بالوسيلة . فاذا كان مذهب اللذة صحيحاً ، فان مذهب الأنانية لا يمكن أن يكون كذلك ، كما انه لا يكون كذلك لو كان مذهب اللذة غير صحيح .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، فان غاية مذهب المنفعة – إذا كان مذهب اللذة صحيحاً – لن تكون هي بالطبع أحسن ما يمكن بلوغه أو تحقيقه. وان كانت هي أحسن ما يمكن أن بنداً منه ، إلا انها غاية مرفوضة برفض مذهب اللذة)[1] .

رابعاً : الاخلاق الميتافيزيقية :

– يناقش مور الأخلاق الميتافيزيقية ، أو المذاهب التي تقيم الأخلاق على أساس ميتافيزيقي ، بادئاً بتحليل كلمة « ميتافيزيقا » فيرى انها تعرّف من حيث دلالتها أساساً ، وبطريقة أولية على أي موضوع من موضوعات المعرفة ، لا يكون جزءاً من أجزاء الطبيعة أو العالم الطبيعي ، أي لا يكون موجوداً في زمان معين مثل موضوعات الإدراك الحسي . ولكن بما ان الميتافيزيقيين لا يقنعون بمجرد القول بمثل هذه الماهيات ، بل يفترضون دائماً ان ما ليس له وجود في الطبيعة يجب أن يكون موجوداً على نحو ما . لذا فان

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ٦٥ ، صفحة ١٠٩ .

كلمة « ميتافيزيقا » بالنسبة لهم تكون ذات – دلالة أيضاً من حيث إشارتها إلى حقيقة مفارقة supersensible reality يفترضون وجودها على نحو ما.

لذا فان « الأخلاق الميتافيزيقية » metaphysical ethics عند مور تعني تلك الأنساق الفلسفية التي يذهب أصحابها إلى ان الإجابة عن السؤال التالي : « ما هو الخير ؟ » تعتمد منطقياً على الإجابة عن السؤال التالي : « ما هي طبيعة الحقيقة الغارقة ؟ » .

– لكن مور يرى ان الميتافيزيقا – اذا كنا نفهمها على انها البحث في « حقيقة مفارقة » نفترض وجودها – لا يمكن أن تكون متعلقة بالسؤال الأخلاقي الأساسي التالي : « ما هو الخير في ذاته ؟ »

وهو يوضح هذا المعنى بقوله : (ان الميتافيزيقا يمكن أن تكون ذات صلة بالأخلاق العملية ، أي بالسؤال « عما ينبغي علينا أن نفعله » طالما انها قادرة على اخبارنا عن النتائج المتوقعة لأفعالنا – إلا ان ما لا يستطيع اخبارنا به ، هو ما إذا كانت هذه النتائج خيرة أو شريرة في ذاتها)[١] .

– إلا أن مور لا يناقش علاقة الميتافيزيقا بالأخلاق العملية ، بل يناقش علاقتها بالسؤال الأساسي في الأخلاق ، وهو « ما الخير في ذاته ؟ » . ويمثل مور لهذا الإتجاه الميتافيزيقي بعدة أمثلة ، منها ذلك الفرض القائل بأن « الخير يجب أن يدل على نوع من الصفة الحقيقية في الأشياء » . ومور يرفض مثل هذا القول ، ويرى انه افتراض قائم أساساً على فرضين خاطئين : أولهما منطقي ، وثانيهما معرفي يتعلق بنظرية المعرفة .

– أما **الخطأ المنطقي** فيتمثل في القول بأن جميع القضايا تثبت وجود علاقة ما بين عدة موجودات ، أي يكون كل من الموضوع والمحمول فيها ذا – دلالة خارجية أو أن يكون له ما يقابله في العالم الحقيقي . في حين لا

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ٨٥ ، صفحة ١٣٩ .

يرى مور أن مثل هذا القول قول صحيح بالنسبة للقضايا الأخلاقية إذ ان قضايا الأخلاق ــ في نظره ــ لا يمكن إخضاعها لمثل هذا النمط من العبارات. ومن ثم فكل تشبيه أو تمثيل للقضايا الخلقية بقوانين الطبيعة على الرغم من تشابههما في الصورة ، هو تشبيه قائم على تلك المغالطة المنطقية . فعلى الرغم من تشابه العبارتين التاليتين مثلاً :

١ ــ هذا أصفر .

٢ ــ هذا خير .

في الصورة أو في التركيب النحوي ، إلا انهما تختلفان في التركيب المنطقي وهذا ما يتغاضى عنه الميتافيزيقيون الذين يسبق إلى ظنهم ان التساوي في التركيب اللغوي لا يختلف عن ، أو هو يستتبع التساوي في التركيب المنطقي كذلك . والإختلاف بين العبارتين السابقتين يتضح من تحليل العبارة الثانية إلى قضية علاقية relational تفيد وجود علاقة بين شيء معين ، وبين شخص يحكم على هذا الشيء فيصفه بأنه خير . في حين ان القضية الاولى ، قضية حملية تصف موضوعاً بصفة قائمة فيه .

ــ كما يتمثل الخطأ المعرفي عند مور في التوحيد بين « كون الشيء خيراً وبين كونه موضوع ارادة » أو « كونه هو ما نشعر به على نحو معين » [1] . ويفند مور ذلك الخطأ بقوله ان ميتافيزيقا الإرادة لا تكاد تكون لها علاقة بالأخلاق ، على أساس انه ليس من الضروري أن يكون كل ما نريده دائماً خيراً ، ولا أن يكون كل ما هو خير هو ما نريده فقط أو نرغب فيه . ويرى مور أن مثل الربط بين « الخيرية » وبين الإرادة أو الوجدان ، كان شائعاً في فلسفة الأخلاق منذ عصر كانط (الذي رد الأخلاق في القسم الأول من كتابه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ــ إلى ما أسماه بالإرادة الخيرة) . فقد كان

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ٧٧ ، صفحة ١٢٠ .

فلاسفة هذا الإتجاه يرون ان معرفة الخير تكون مصحوبة دائماً بالإرادة والوجدان بصفة عامة .

إلا ان مور يرى ان أياً من هذه الوقائع النفسية أو الوجدانية لا ينتج عنها بالضرورة أن يكون « ما هو خير » متماثل مع « ما يكون موضع إرادة » ، وكل خلط بينهما يكون أشبه بالخلط بين موضوع الفكر وفعل التفكير أو بين « الصدق » نفسه وبين ما يفترض من انه معيار الصدق [1] .

ولذا فهو يفرق بين « ما هو خير » وبين « ما هو موضع ارادة » إذ لو كانا شيئاً واحداً ، لما كان الأخير معياراً للأول . ومن ثم فعلينا أن نوضح ان هناك أشياء خيرة في ذاتها ، مستقلة عن كونها موضع إرادة ، بدون أن نطلب عوناً من ميتافيزيقا الإرادة [2] . ولذا يعيب مور على الميتافيزيقيين إقامة الأخلاق على أساس من الإرادة فيقول ان الفلاسفة الميتافيزيقيين — مثل توماس جرين Grun — لم يحاولوا البحث في الأخلاق بشكل مستقل عن الإرادة ، وهذا يوضح — في نظره — انهم قد بدأوا من ذلك الإفتراض الفاسد القائل بأن الخيرية تكون هي نفسها ما هو موضع إرادة . [3]

— ويلخص مور وجهة نظره في هذا الصدد بقوله : (انني اود توضيح عدة نقاط أساسية هي :

أ — إن الإرادة والوجدان ليسا مماثلين للمعرفة .

ب — اننا يجب أن نفرق بوجه عام بين موضوع المعرفة ، وبين المعرفة التي تتم بهذا الموضوع .

ومن ثم فان السؤال الذي يسأل عما إذا كان الموضوع حقيقياً ، يجب

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ٨٣ .
(٢) المرجع السابق ، الفقرة ٨٤ .
(٣) المرجع السابق ، الفقرة ٨٥ .

ألا يكون هو نفسه السؤال الذي يسأل عن كيفية معرفة الموضوع ، أو عما اذا كانت قد تمت معرفته على الإطلاق . وينتج عن ذلك انه حتى لو كانت القضية التالية : « هذا خير » هي دائماً موضوع نوع من الإرادة أو الوجدان ، فان البرهنة على صدق هذه القضية لا تتم على أساس انها موضوع تلك الإرادة وإلا كان من الممكن أن تصبح تلك القضية ذاتها متماثلة مع القضية التي يكون موضوعها هو موضوع الإرادة أو الوجدان)[1] .

خامساً : الأخلاق العملية :

هكذا ناقش مور الإجابات المختلفة عن سؤالين أساسيين في الأخلاق هما :

١ ــ ما هي طبيعة القضية التي تقول : « هذا الشيء خير في ذاته » ؟

٢ ــ أي الأشياء تكون خيرة بذاتها ؟

وفي هذا الصدد يقول مور انه قد أجاب عن السؤالين إجابة واحدة حين قرر ان اللذة ليست هي الشيء الوحيد الذي يكون خيراً بذاته .

ــ ثم ينتقل مور من ذلك إلى مناقشة الإجابات المختلفة عن السؤال التالي : « أي سلوك يكون هو الوسيلة التي توصلنا إلى نتائج خيرة ؟ » أو هو بصيغة اخرى : « ما الذي ينبغي علينا أن نفعله ؟ » وهو سؤال يتعلق ــ فيما يرى مور ــ بالأخلاق العملية ، ويوضح ذلك بقوله (ان الأخلاق العملية لا تسأل « ماذا ينبغي أن يكون ؟ » بل تسأل « ما الذي ينبغي علينا أن نفعله ؟ » . إنها تسأل : أي الأفعال تكون واجبات ؟ وأيها يكون صواباً وأيها يكون خطأ ؟ ولذا فان البحث في الأخلاق العملية إنما يقع في نطاق الأسئلة الخلقية التي تسأل : « ما هي وسيلة الخير ؟ » أو « ما هو السبب أو الشرط الضروري الذي

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ٨٥ ، صفحة ١٤١ .

ينبغي أن يتحقق في الأشياء الخيرة حتى تكون خيرة بذاتها ؟ »)[1] .

– والسؤال عما ينبغي علينا أن نفعله ، يثير عند مور السؤال عن معنى الواجب . ولذا فهو يبادر إلى تأكيد الحقيقة القائلة بأن القضايا المثبتة التالية : « هذا الفعل صواب » أو « هذا الفعل واجب على » تكافىء وتعادل القضية القائلة بأن جملة نتائج فعل ما ، سوف تكون هي أحسن أو أفضل النتائج الممكنة . في ضوء هذه الحقيقة السابقة ، ينتهي مور إلى عدة نتائج أهمها :

١ – ان المذهب الحدسي – الذي يرى أصحابه ان معنى الواجب يدرك بالحدس ، وبالتالي فإن القضايا التي تعبر عن معناه تكون واضحة بذاتها – مذهب خاطىء ، طالما اننا لا نجد أية قضية تتعلق بالواجب وتكون واضحة بذاتها .[2]

٢ – انه لا أمل لدينا في البرهنة على ان فعلاً ما يجب أن تترتب عليه أحسن النتائج في كل حالة يؤدي فيها . ولذا فالكشف عن « الواجب » بهذا المعنى عند مور أمر مستحيل[3] .

٣ – وعلى ذلك ينحصر دور الأخلاق لا في تحديد الواجبات المطلقة ، بل في أن تظهر من بين عدد قليل من الأفعال البديلة – أيها يمكن أن يكون أفضل في نتائجه ، تحت ظروف معينة .[4]

وهو بهذا يخرج عما ذهب اليه الميتافيزيقيون ، وعما ذهب اليه كانط الذي اعتبر ان نظرتنا إلى الواجب ينبغي أن تكون مجردة عن كل باعث أو غاية . أي بغض النظر عن البواعث التي تؤدي إلى القيام بالفعل الذي يتفق مع الواجبات وبغض النظر كذلك عن نتائجه .

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ١٠٩ صفحة ١٨٠ .

(٢) المرجع السابق ، الفقرة ٩٠ صفحة ١٥٠ .

(٣) المرجع السابق ، الفقرة ٩١ ، صفحة ١٥٢ .

(٤) المرجع السابق ، الفقرة ٩٣ صفحة ١٥٩ .

٤ – إن المقارنة بين عمل وعمل آخر – على النحو سالف الذكر – هو أمر على درجة كبيرة من الصعوبة . ويرى مور اننا لا نجد برهاناً مناسباً نبرهن به على ان جملة نتائج فعل واحد ، هي أفضل من نتائج غيره من الأفعال وذلك :

أ – لأننا لا نستطيع إلا أن نحسب النتائج الفعلية مقارنة بالنسبة للمستقبل القريب . لكن ذلك قد لا يكون ميسوراً في حالة احتساب نتائج الفعل ، بالنسبة للمستقبل البعيد .

ب – بل وحتى في حالة احتساب نتائج الفعل بالنسبة للمستقبل القريب نجد ان تقريرنا بأن جملة نتائج فعل معين أفضل أو أحسن من جملة نتائج فعل آخر ، هو أمر بالغ الصعوبة . كما ان البرهنة على أن فعلاً واحداً بعينه يكون أفضل من فعل بديل آخر من حيث هو وسيلة – لتحقيق نتائج أفضل – في جميع الحالات التي نقوم فيها به هو برهان غير محتمل الصدق ، ان لم يكن يبلغ درجة الإستحالة [1] .

وفي هذا الصدد يقول مور : (لكي نثبت ان الفعل الذي قمنا به هو من قبيل الواجب ، معناه أن نثبت انه ذلك الفعل الممكن الذي تترتب عليه – في ظروف معينة – نتائج أفضل من نتائج أي فعل آخر بديل . وينتج عن ذلك أن تكون القضايا الكلية التي يكون الواجب محمولاً فيها – بقدر ما هي أبعد ما تكون عن الوضوح الذاتي – محتاجة إلى برهان دائماً ، وهو أمر غير متوفر بين وسائل معرفتنا .

إلا ان كل ما حاولته الأخلاق ، أو ما يمكن أن تقوم بمحاولته في هذا الصدد ، إنما يوضح ان أفعالاً معينة ، ممكنة بالإرادة ، يترتب عليها بصفة عامة نتائج أحسن أو أسوأ من نتائج أي أفعال بديلة اخرى ممكنة ... فاذا صدق قولنا حين أطلقنا اسم « الواجب » على الأفعال التي يترتب عليها بصفة

---

(١) المرجع السابق ، الفقرة ٩٤ ، صفحة ١٦١ .

عامة ـ في المستقبل القريب ـ نتائج أفضل من النتائج التي تترتب على أية أفعال اخرى ممكنة ، استطعنا أن نقيم البرهان على ان عدداً قليلاً من القواعد المعروفة عن الواجب هي قواعد صحيحة . لكن ذلك لا يصدق إلا في ضوء ظروف وشروط اجتماعية معينة . والواقع ان مثل هذا البرهان لا يكون برهاناً ممكناً إلا في بعض الحالات وبدون أن يرتبط ذلك بالحكم الصحيح عن الأشياء التي تكون خيرة أو شريرة في ذاتها) . [١]

ـ ويقارن مور بين معنى الواجب ، ومعنى الفضيلة ، فيرى أن الفضائل لا يمكن أن توجد من حيث هي استعدادات خيرة في ذاتها . وينتج عن ذلك ألا تكون الفضيلة ـ عند مور ـ في مجتمع ما هي نفسها في مجتمع آخر [٢] ، بل تكون الفضائل في نظره خيرة من حيث هي وسائل ولا تكون خيرة بذاتها ، لأن (المقصود أساساً بالفضيلة مجرد استعداد دائم لاداء «الواجبات» . بهذا المعنى المحدد ، وبناء على ما تقدم ، فان الفضيلة اذا ما كانت في حقيقتها فضيلة ـ فهي يجب أن تكون خيرة ـ من حيث هي وسيلة بالمعنى الذي تستوفي فيه الشروط السابقة ، إلا انها لا تكون أفضل من غيرها من الإستعدادات غير الفاضلة non-virtuous ، فهي بصفة عامة ليست لها قيمة في ذاتها . وحتى حين تكون لها قيمة في ذاتها فتصبح أبعد ما تكون عن كونها الخير الوحيد ، أو أفضل الخيرات . وبناء على ذلك « فالفضيلة » ليست ـ كما هو شائع ـ الصفة الخلقية الوحيدة) [٣] . ومعنى ذلك ان مور لا يجد سبباً لان (نفترض ان ممارسة الفضيلة من حيث هي اداء للواجبات شيء خير في ذاته دائماً ، إن لم يكن هو الخير الوحيد) [٤] . إذن على أي أساس نقارن بين الأفعال ، بحيث نقول ان هذا الفعل أفضل من غيره من

---

(١) المرجع السابق الفقرة ١٠٩ صفحة ١٨١ .
(٢) المرجع السابق الفقرة ١٠٣ صفحة ١٧١ .
(٣) المرجع السابق الفقرة ١٠٩ صفحة ١٨٢ .
(٤) المرجع السابق الفقرة ١٠٤ صفحة ١٧٣ .

الأفعال البديلة الأخرى ، من حيث نتائجه ، طالما ان البرهان على ان فعلاً واحداً بعينه أفضل من فعل بديل آخر ، هو برهان غير محتمل ، إن لم يكن متعذراً ؟ (١) .

— إن الأساس الذي يلجأ اليه مور أو معيار المقارنة والتفضيل عنده إنما يرجع إلى الفهم المشترك (إذ ان أغلب الأفعال التي يقبلها الفهم المشترك بوجه عام ، قد تكون بصفة عامة أفضل — من حيث هي وسائل — من أي فعل بديل آخر) . (٢)

سادساً : المثل الاعلى :

— ليس الهدف عند مور هو إقامة مثل أعلى أخلاقي عام بقدر ما هـو مناقشة الفكرة ذاتها وتحليلها . ولذا نجده يحاول تحليل معنى فكرة المثل الأعلى فيقول ان المقصود « بالمثل الأعلى » أو بالحالة « المثالية » للأشياء من الناحية الأخلاقية يمكن أن يكون :

١ — إما هو « الخير الأقصى » أي ما هو أحسن وأفضل على الإطلاق .

٢ — وإما هو « الأحسن والأفضل » في حدود ما تسمح به أو بوجوده قوانين الطبيعة في هذا العالم .

٣ — وإما هو « أي شيء خير في ذاته » بدرجة كبيرة . (٣)

— ويحال مور المعنى الثالث مع مناقشة الأسئلة الأساسية المتعلقة بالأخلاق في هذا الصدد مفترضاً ان تحليلنا للمعنى الثالث ، يعتبر خطوة أساسية تجاه نظرة صحيحة ننظر من خلالها إلى ما هو « مثالي » بالمعنى الموجود في العبارتين

---

(١) المرجع السابق الفقرة ٩٤ صفحة ١٦١ .
(٢) المرجع السابق الفقرة ٩٥ صفحة ١٦٣ .
(٣) المرجع السابق الفقرة ١١٠ صفحة ١٨٥ .

رقم ۱ ، ورقم ۲ . فيرى اننا لكي نصل إلى إجابة صحيحة عن السؤال الذي يسأل « عما هو خير في ذاته ؟ » أن ندخل في اعتبارنا القيمة التي تكون الأشياء متحصلةعليها ، حين تكون الأشياء موجودة بذاتها [1] . وهذا يتطلب البحث في الصفات التي تتصف بها الأشياء وكذا البحث في معرفتنا بهذه الصفات ، ويسمي مور تلك الصفات التي تتصف بها الأشياء والتي بناء على معرفتنا بها نحكم على الأشياء بأنها خيرة أو غير ذلك ، يسميها بالصفات الباطنية ويجعل منها أساساً للقيم الباطنية وبالتالي لتقييمنا للأشياء .

ويقسم مور هذه القيم إلى ثلاثة أنواع هي :

١ ــ الخيرات الخالصة (أو غير المختلطة) unmixed goods .

٢ ــ الخيرات المختلطة .

٣ ــ الشرور . [2]

ــ فأما الخيرات الخالصة (فيمكن القول بأنها تقوم أساساً على حب الأشياء الجميلة أو الأشخاص الأخيار : إلا ان عدد الخيرات المختاطة التي تكون من هذا النوع الخالص ، كثير ومتعدد تبعاً لكثرة عدد الموضوعات الجميلة ، وتبعاً لاختلاف العواطف والمشاعر التي ترتبط بتلك الموضوعات الجميلة ، ان هذه الخيرات بلا شك خيرة حتى لو كانت الأشياء الجميلة أو الأشخاص الأخيار الذين نحبهم أشياء وأشخاص من صنع الخيال) [3] ، وإن كان من الأفضل ــ عندمور ــ لو كان لهذه الأشياء الجميلة ولهؤلاء الأشخاص الأخيار وجود حقيقي .

ــ وأما الشرور فتنقسم بدورها إلى ثلاث فئات رئيسة هي :

---

(١) المرجع السابق الفقرة ١١٢ صفحة ١٨٨ .
(٢) المرجع السابق الفقرة ١٢٤ صفحة ٢٠١ .
(٣) المرجع السابق الفقرة ١٣٥ صفحة ٢٢٤ .

١ ــ شرور تتمثل في الإعجاب بما هو شر أو قبيح أو حب الإستمتاع به .

٢ ــ وشرور تتمثل في كراهية وازدراء كل ما هو خير أو جميل .

٣ ــ والشعور بالألم [١] .

ــ وأما فيما يتعلق بالخيرات المختلطة فهي عند مور (تلك التي تتضمن عنصراً فيها يكون شراً أو قبيحاً ، ويمكن القول بأنها تقوم : إما على كراهية ما هو قبيح ، أو كراهية الشرور بانواعها السابقة) [٢] . بمعنى ان بعض الأشياء الخيرة عند مور ، قد تكون فيها جوانب شريرة أو مؤلمة ، ولذا فهي لا تكون شريرة تماماً كما انها لا تكون خيرات خالصة بل تكون خيرات مختلطة . ويستدرك مور قائلاً انه لا يوجد سبب نرى من أجله ان وجود بعض الجوانب الشريرة في شيء ما يجعل منه شراً ، بل سيكون خيراً ككل as a whole وإن لم يكن خيراً في جملته on the whole [٣] . وبهذا المعنى ينتهي مور إلى ان فكرتنا عن المثل الأعلى قد يدخل في تكوينها فكرتنا عن الشرور [٤] وخاصة فيما يتعلق بالخيرات المختلطة .

وهكذا لا يكون المثل الأعلى الأخلاقي عند مور مفارقاً تمام المفارقة ، معبراً عن حقيقة خارجة عن مستوى الأشياء الخيرة ، طالما انه يرى ان معرفتنا بصفات الأشياء أو بقيمتها الباطنية تعتبر إحدى المكونات الأساسية التي تتكون منها فكرتنا عن المثل الأعلى .

---

(١) المرجع السابق الفقرات من رقم ١٢٤ إلى ١٢٧ .
(٢) المرجع السابق الفقرة ١٣٥ صفحة ٢٢٥ .
(٣) المرجع السابق الفقرة ١٣٢ صفحة ٢٢٠ .
(٤) المرجع السابق الفقرة ٣٣/ صفحة ٢٢١ .

ملحوظات :

يمكننا بعد العرض التفصيلي السابق لفلسفة مور الأخلاقية أو بالأحرى لتحليلاته كما هي متمثلة بصفة خاصة في كتابه « مبادىء الأخلاق » أن نلاحظ ما يأتي :

اولا :

ان بعض تحليلات مور لم تكن على درجة كافية من الوضوح على الرغم من أن الوضوح يعتبر سمة أساسية للتحليل ، الذي جعل منه مور منهجاً له يطبقه على مختلف مجالات البحث الفلسفي . ومن بين الأفكار التي لا تزال تحتاج إلى توضيح في كتابه « مبادىء الأخلاق » فكرته عن الصفات «الطبيعية» والصفات « غير الطبيعية » . فهو يرى أن كلمة « خير » اسم لصفة « بسيطة » و (غير طبيعية) ، ولهذا فهو يقارنها بكلمة مثل « أصفر » أو « أحمر » فيرى ان الكلمتين متشابهتان من حيث دلالة كل منهما على صفة بسيطة ، إلا انهما تختلفان في ان كلمة « أصفر » تشير إلى صفة « طبيعية » في حين لا تفعل ذلك كلمة « خير » إلا ان مور لم يفطن – فيما يذهب برود [1] – إلى سؤال أساسي في هذا الصدد هو : هل « الخير » اسم لصفة على الإطلاق ؟ كما انه افترض بساطة فكرة « الخير » ولم يضع تلك البساطة موضع البساطة أو التحليل ، وانتهى من ذلك إلى انها فكرة غير معرفة ، طالما انها فكرة بسيطة غير مركبة ، وطالما ان ما لا يقبل التعريف عنده هو البسيط لا المركب .

لكن ما معنى أن تكون الصفة البسيطة طبيعية أو غير طبيعية ؟ وما العلاقة بين كون صفة الخير صفة بسيطة وبين كونها غير طبيعية ؟

يقول مور ان « الموضوع الطبيعي » هو أي شيء يوجد في زمن معين مثل هذه القطعة من الحجر أو تلك الشجرة مثلاً . وان الموضوعات الطبيعية

---

(١) وذلك في كتاب « فلسفة جورج مور » طبعة شلب Schilpp ، صفحة ٥٧ .

تتصف بصفات طبيعية كما ان بعضها يتصف كذلك بصفات غير طبيعية .

والصفة الطبيعية التي يتصف بها موضوع طبيعي ، يمكن إدراكها ــ عند مور ــ على انها موجودة بنفسها في زمن معين .

أما الصفة غير الطبيعية لشيء طبيعي ، فهي تلك التي لا يمكن إدراكها على انها موجودة بنفسها في زمن معين ، بل يمكن إدراكها فقط من حيث هي مجرد صفة لموضوع طبيعي .

إلا اننا قد نتساءل عما إذا كانت صفة من الصفات التي يتصف بها الموضوع الطبيعي ، يصدق عليها معيار مور في كونها غير طبيعية ، ومن ثم فإنه لا وجود لما يسميه مور بالصفة غير الطبيعية في الوجود الطبيعي . فنحن حين نقول ان قرشاً ما يتصف بصفة اللون الأحمر أو بصفة الإستدارة فاننا نفهم ان صفتي الإستدارة والتلون باللون الأحمر من الصفات التي لا تقوم بذاتها ، ولذا فهي من الصفات غير الطبيعية في حين أن مور يرى انها صفات طبيعية مما سبق يمكننا أن ننتهي مع برود C.D. Broad [1] إلى القول بان ما كتبه مور بخصوص التفرقة بين الصفات الطبيعية وغير الطبيعية لم يكن واضحاً بدرجة كافية .

ثانياً :

ان مور نفسه كان يرى ان بعض النتائج التي توصل اليها لم تكن بالنتائج اليقينية أو النهائية ، وبأن بعض الأحكام التي انتهى اليها كانت متعسفة إلى حد ما ، إنما يشفع له في هذا الصدد انه لم يكن يهدف إلى التوصل إلى اليقين ، بقدر ما كان يهدف إلى التحليل ، بل انه لم يكن يهدف إلى النتيجة بقدر اهتمامه بتطبيق المنهج . ولقد عبر مور عن هذا المعنى بقوله : (ان كثيراً من الأحكام التي انتهيت اليها [2] ستبدو أحكاماً متعسفة إلى حد ما : وعلي أن

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٦١ .

(٢) وذلك في الباب السادس من كتابه « مبادىء الاخلاق » .

أعترف بأن بعض صفات القيم الباطنية ليست منسقة في نظام أو نسق واحد متكامل على النحو الذي يتطلبه الفلاسفة ، إلا ان ذلك لا يشكل اعتراضاً أساسياً على ما ذكرته إذ ان مدى ذلك الإتساق يتوقف على نظرتنا الفلسفية .

وعلى الرغم من ذلك فانني مقتنع بأن النتائج التي توصلت اليها ، يحسن أن تؤخذ على انها أمثلة تصور المنهج الذي يجب اتباعه في محاولة للإجابة عن الأسئلة الأساسية في الأخلاق . فقد حاولت قبل الإجابة عن السؤال التالي : « ما الذي ينبغي علينا أن نفعله ؟ حاولت أن أوضح أولاً معنى السؤال وكذا الصعوبات التي علينا أن نواجهها أثناء محاولتنا الإجابة ، بدلاً من البرهان على ان إجابة بعينها أو إجابة اخرى هي وحدها التي تكون الإجابة الصحيحة . والواقع ان مثل هذا السؤال وغيره هو مما كان يهتم الفلاسفة الأخلاقيون دائماً بالإجابة عنه على الرغم من عدم تبينهم معنى السؤال نفسه . إن الدأب على ترديد السؤال الذي يسأل عن أي الأشياء هي التي تكون فضائل أو واجبات بدون أن نميز بين معاني هذه الألفاظ . والدأب على ترديد السؤال الذي يسأل عما ينبغي أن يكون هنا ، والآن ، بدون أن نميز بين ما إذا كان وسيلة أم غاية أو ما إذا كان في ذاته أم من أجل نتائجه ، والبحث عن معيار واحد نفرق بناء عليه بين ما هو صواب وما هو خطأ ، بدون أن نعرف اننا لكي نكشف عن معيارها علينا أولاً أن نعرف أي الأشياء تكون صحيحة وأيها تكون زائفة غير صحيحة . وهذه كلها تعتبر من الأسباب الرئيسة للوقوع في الخطأ في فلسفة الأخلاق » [1] .

---

(١) Moore, G.E., Principia Ethica. Para. 143, pp. 222, 223.

قائمة بأهم المراجع الواردة في الكتاب

أ ـ المراجع العربية

١ ــ أرسطو ، « في النفس » ــ ترجمة د . أحمد فؤاد الأهواني .
٢ ــ برتراند رسل ، « فلسفة القرن العشرين » ــ ترجمة عثمان نويه .
٣ ــ بوشنسكي ، « تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ــ ترجمة عبد الكريم الوافي .
٤ ــ د . توفيق الطويل ، « أسس الفلسفة » .
٥ ــ رودلف متز ، « الفلسفة الإنجليزية في مائة عام » ، (الجزء الثاني) ــ ترجمة د . فؤاد زكريا .
٦ ــ د . زكريا ابراهيم ، « دراسات في الفلسفة المعاصرة » .
٧ ــ د . زكي نجيب محمود ، « حياة الفكر في العالم الجديد » .
٨ ــ د . زكي نجيب محمود ، « نحو فلسفة علمية » .
٩ ــ د . عزمي اسلام ، « جون لوك » .
١٠ ــ د . عزمي اسلام ، « لدفيج فتجنشتين » .
١١ ــ د . عزمي اسلام ، « مدخل إلى الميتافيزيقا » .
١٢ ــ د . عزمي اسلام ، « مقدمة لفلسفة العلوم » .
١٣ ــ لدفيج فتجنشتين ، « رسالة منطقية فلسفية » ــ ترجمة د . عزمي

ب ـ المراجع الأجنبية

1 — Ayer, A.J., Language, Truth and Logic.
2 — ———— (editor), The Revolution in Philosophy.
3 — Bacon, F., Novum Organum.
4 — Blanshard, B., Reason and Analysis.
5 — Bochenski, J.M., La Philosophie Contemporaine en Europe.
6 — Buchler, J., The Philosophy of Peirce.
7 — Carnap, R., The Logical Construction of the World.
8 — ————, The Logical Syntax of Language.
9 — ————, Philosophy and Logical Syntax.
10 — Charlesworth, M., Philosophy and Linguistic Analysis
11 — Delfgaauw, B., Twentieth Century Philosophy.
12 — Frank N. Magill (editor), Masterpieces of World Philosophy.
13 — James, W., Pragmatism.
14 — Locke, J., An Essay Concerning Human Understanding.
15 — Margaret Macdonald, Philosophy and Analysis.
16 — Moore, G. E., Ethics.
17 — ————, Philosophical Papers.
18 — ————, Philosophical Studies.
19 — ————, Principia Ethica.
20 — ————, Refutation of Idealism.
21 — ————, Some Main Problems of Philosophy.
22 — Pap, P.A., Elements of Analytic Philosophy.
23 — Peirce, C.S., Chance, Love and Logic.
24 — ————, Collected Papers. (8 Vols.).
25 — Prosch, H., The Genesis of Twentieth Century Philosophy.
26 — Rand, B. (editor), Modern Classical Philosophers.
27 — Royce, J., The Religous Aspects of Philosophy.
28 — ————, The Spirit of Modern Philosophy.
29 — Schilpp, (editor), The Philosophy of G.E. Moore.
30 — White, M., The Age of Analysis.

31 — Whitehead, A.N., Adventures of Ideas.
32 — ————, The Concept of Nature.
33 — ————, Essays in Science and Philosophy.
34 — ————, Process and Reality.
35 — Wittgenstein, L., Philosophical Investigations
36 — ————, Tractatus Logico-Philosophicus.

كتب أخرى للمؤلف

مؤلفات :

١ ــ « جون لوك » ، القاهرة ١٩٦٤ .
الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٧٦ .

٢ ــ « لدفيج فتجنشتين » ، القاهرة ١٩٦٧ .
الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٧٧ .

٣ ــ « أسس المنطق الرمزي » ، القاهرة ١٩٧٠ .
الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٧٧ .

٤ ــ « الإستدلال الصوري » ، الجزء الأول ، الكويت ١٩٧٢ .

٥ ــ « الإستدلال الصوري » ، الجزء الثاني ، الكويت ١٩٧٣ .

٦ ــ « مقدمة لفلسفة العلوم » ، القاهرة ١٩٧٧ .
الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٧٩ .

٧ ــ « مدخل إلى الميتافيزيقا » ، القاهرة ١٩٧٧ .

ترجمات :

١ ــ « رسالة منطقية فلسفية » ــ تأليف لدفيج فتجنشتين ، القاهرة ١٩٦٨

٢ ــ « مقدمة للمنطق » ــ تأليف الفرد تارسكي ، القاهرة ١٩٧٠ .